

❖ ومن يوتي الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ❖

Checked

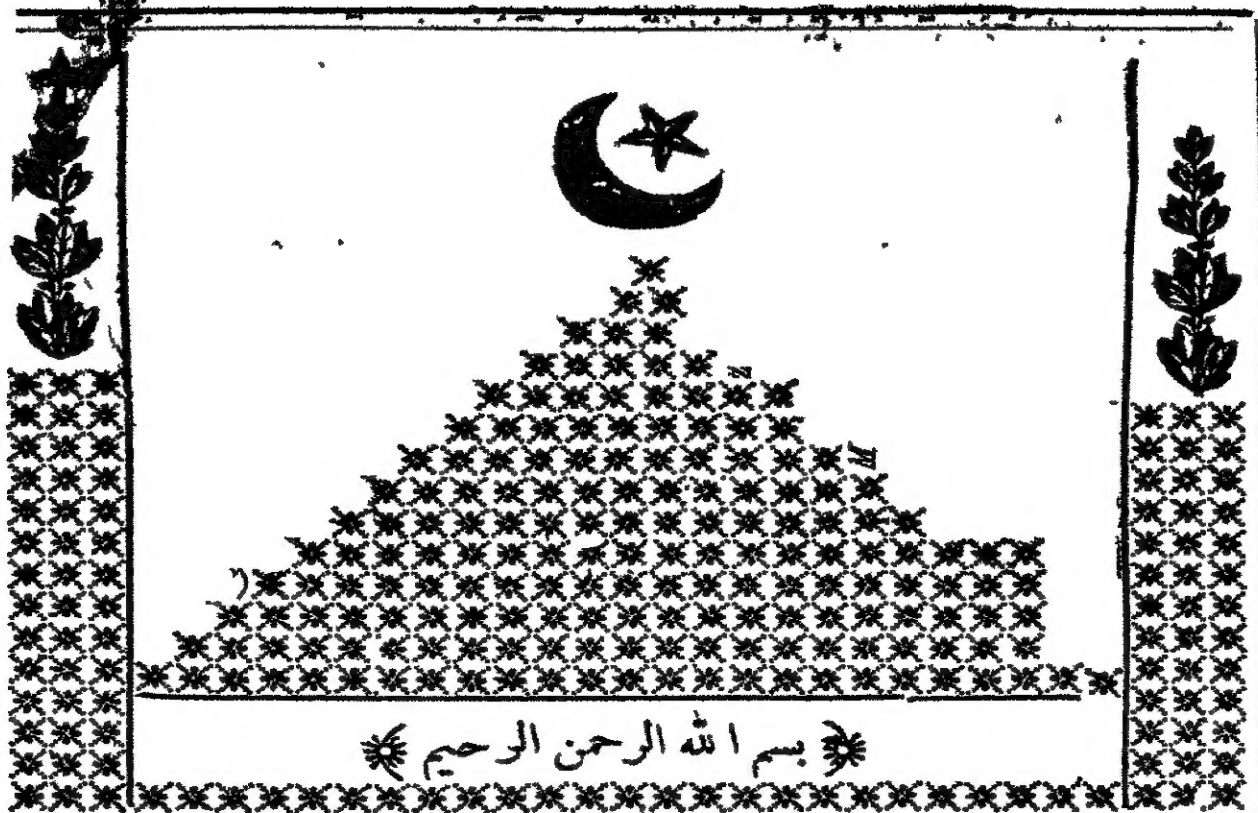
1937

كتاب الذخيرة

للعامة علاء الدين علي الطوسي المتوفى سنة سبع وثمانين
وثمانمائة لذي امره السلطان محمد خان العثماني الفاتح ان
يصنف كتابا للحكمة بين الثقات للامام الفخراني
وبين الحكماء فكتب هذا الكتاب في ستة اشهر
واعطاه السلطان محمد خان عشرة آلاف
درهم • من كشف الظنون ملخصا

❖ الطبعة الاولى ❖

بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند
بجيدرا باد الذي كن عمرها الله الى اقصى الزمان



سبحانك اللهم يا منفردا بالازلية والقدم * ويا مفيض الكون على من ائسم بسمة
العدم * يا من النوال والجود شانه * ووجود الحوادث حجته وبرهانه
وافاضة الكمالات على الممكنات رحمة واحسانه * وتصريقها في الاحوال
والاطوار قدرته وسلطانه * نحمدك تحميدا كثيرا * ونعبدك تعبدا
كبيرا * على ما كرمتنا باجلال الاثك * وخصصتنا بافضل نعمائك * وخلصتنا
من مهاوي الجهالة والضلالة بلطفك وعطائك وفضلك وبهائك * حيث
لخصت لنا طريق معرفتك على لسان انبيائك * وذكرتنا بان المهتدي هو المقتدي
بهدي اولئك * وفطرتنا على فطرة نهتدي بها الى سواء الطريق * وجعلتنا على
سبيل سلوك مناهج التحقيق * وذلك بان مننت علينا بنور من انوار كنههندي
به في التفكير في اسرار ملكك وملكوتك * واتوصل به الى الاطلاع على

آثار عنك من جبروتك • فسيحانك ما منع سلطانك • وما لرفع شأنك •
 وما لرفع امتنانك • لا نحصى ثناء عليك • ولا نهدي إلا الاعتراف بالعجز اليك •
 نجف صلات حملوا ثنائنا في جلواتنا وخلصوا ثنائنا إلى نحيبك وحبيبك •
 وحضيك ونحيبك • أفضل الرسل • وموضع السبل • ومبعد من ساعدتهم
 السعادة من للمالك • ومنفذ من وافقهم التوفيق إلى قصد المسالك •
 الذي أكرمه الله إلى أن أخذ منه أفضل الملائك • صلى الله عليه صلوة متوافرة
 متواترة لا انتهاء لا غدا لها • ولا انتفاء لا مداها • وعلى جميع أخوانه
 من النبيين • وعلى آله الطاهرين • وأعوانه واتباعه من الصديقين
 والشهداء وصالحى المؤمنين إلى يوم الدين • وبعد • فإن جملة الآراء
 تطابقت وجملة العقلاء تواطأت على أن لا سعادة للإنسان وراء معرفة
 مولاه قدر مقدوره • وحسب منشوره بما عليه من نعمت كماله وصفات
 جلاله • ولا سبيل إليها إلا بالتأمل في مخلوقاته • والتفكير في مصنوعات •
 ولكنه مهوى سميق بعيد المرام • قد هلك فيه عن سلك اقوام • وبجر عميق
 موج • فاض بمن خاض فيه افواج • فلا يرجى لكل سائح فيه الوصول
 إلى المامن والمناص • ولا يظن لكل سائح فيه السلامة والخلص • إذا لمورأى لاهية
 عويصات تنبأ أن تستقل بأدراكها عقول البشر • ومعضلات لا يتأتى أن يتوصل
 إليها بمجرد الفكر والنظر • ولهذا شربوا فيها لحزبا • وصاروا للآراء المتخالفة أصحابا
 فمن ناج فاز بعتقاء • وهالك جاير (١) بغصة هواه • فمنهم من لا يؤبه بحالهم •

(١) جائر أي مائل عن الحق • ولا يؤبه أي لا يبالي به ولا يلتفت إليه ١٢ مجمع

ولا يعتني بهم لسخافة مقامهم * لكن معظمهم وهم المتسمون بالفلاسفة
قد تعمقوا في النظر والاستدلال * وجعلوا العقل في حقائق الامور وان
كانت من الالهيات حاكما على الاطلاق مدركا بالاستقلال * ولم يلتفتوا
الى ما نطق به الوحي الصريح * مع ان ما يخالفه ليس مقضى النظر الصحيح
فلهدأزوا في بعض المواضع عن الصراط المستقيم * وضلوا عن الطريق
القويم * فاسسوا مباني اصولا ووضعوا ابوابا وفصولا * مخالفة لما تطابقت
عليه انظار الملين * وتوافقت عليه اقوال السبين * وقد يقع لبعض طلاب
العلم الناظرين في اقوالهم في بادي النظر ومبادئ الفكر تردد بلا ميلان
الى صحة ما رتبوه وقطعته * وصدق ما فرعوا عليه وحقيقته * فلهدأاهم
ائمة الذين الذين عن عقائد المؤمنين بنقل مذاهبهم والتنبه على مواقع
الخطأ في دلائلهم ومطالبهم * ولما شرفني الله تعالى بخدمة العلماء * ويسر لي
الاطلاع على بعض حقايق كلام الازكياء * ووقفني بعنايته على ان كلام اي
الحزبين احق * وبالقبول والاتباع اولى واخلق * كان برهة من الزمان
يتلجلج في صدري ويتخالج في قلبي ان اكتب في المسائل الالهية وما يتعلق
بها بعض ما تقرر لي ولتحقق عندي لعله يكون وسيلة الى رضى مولاي
وذخرا الى اخراي واولاي * ولكنه كان يعوقني عن ذلك عدوان
زمانى للذى لا اشتكى منه الا الى ربي. وليتنى اذ رى لما يصنع بي ما ذا جرى
وذنبى * وهكذا كان يقضي الايام وكنت ابقى محروما عن هذا المرام الى
ان اشار الي مولانا ومولى الثقلين مالك ملوك الحافقين سلطان سلاطين

العالم المقيد برتبة رقبته ولالة الامم قاصع سنخ الكفار بالهبة لمثية
والرأى الرزين . قانع عرق الاشرا بالشوكة المكيمة والفكر الرحين
معاة الولاة لانهم عن سمت طاعته غياة اذلاء . وعراة الرعة لانهم
في سمط عبوديته سراة اجلاء . ملائكة العالم علما و ايمانا ببيامته و مركاته
و واسع فيه امنوا و انا بسكناته و حركاته . لطف الله المحض لاهل التوحيد
والايمان . قهر الله التجت على ارباب الشرك و الطغيان . المحقق لاسرار نص
ان الله يامر بالعدل والاحسان . خليفة الرحمن صاحب الزمان السلطان ابن
السلطان و الخاقان ابن الخاقان ابو الفتح محمد بن مراد خان . لازالت لالة زكيا
هي الآن . على طبق ما يهواه . و وفق ما يرضاه لي آخر الدوران . و ابدته
ته الى لواء خلافته . معقودا بابلعود . و ربطا طاب خدام سلطته باوتاد
الخلود . و هذا دعاء اهل الايمان قطبة في اقيام و القعود و الركوع
و السجود . و مثل هذا الدعاء عند الملك المعبود غير مردود . و اشارته
العالية نافذة في مشارق الارض و مغاربها . و ماضية في افصى الاقطار و آوقها
ان اظفر في الرسالة المسماة (بتهافت الفلاسة) التي انقضا الانماء الهمام
قدوة الائمة العظام مرشدة طوائف الانام حجة لاسلام . العلم راني *
شيخنا الصمداني ابو حامد محمد بن محمد الغزالي رحمه الله تعالى و اكتب على
اسلوبه ما يسنخ لي و يظهر عندي في كلام القرين و قواعد الطريقين من
جهات التضعيف و الترجيح و الابطال و التصحيح . و اني لمثل رتبة ان
احكم بين هؤلاء المراجعين . ولكن لما كان الامر واجب الاتباع . و مما لا رخصه .

شرعوا عقلا ان لا يطاع * تجاذب رأيا الاقدام والاحجام * وتجاوب عزما
 التسوية والاتمام * فقرأتني اقدم رجلا واوخر اخرى . اتروء بين الامرين
 ايها اخرى . حتى امرت بلسان الالهام * لا كوه من الاوهام * ان اتبع النص
 القاطع . الناطق بان امثال حكم اولى الامر لطاعة الله ورسوله رد يف وتابع
 فلاح لي ان لا فلاح الا بالاثمار للامر الاعلى وانه الواجب الاقدم
 والملازم الاولي * فاستغرت وشرعت فيه مع ومن البني * وضمف القوي *
 وتوزع البال . وتشتت الحال . لاسباب لا ابوح الا بواحد منها هو اني كنت
 اذ ذاك متجاوزا منتصف العشر التي هي معترك المنايا * وفاقه رقاب البرايا *
 مترقبا وقنا فوقتا وصول رسول الرب اما بشيرا او نذيرا * واي خطب اهون
 من هذا المن كان بخطر العاقبة خيرا . فاعجلني الوقت عن الاستقصاء في
 الكلام . وايراد كل ما يتعلق بما اضعه من المباحث على التمام . من النقض
 والابرار . والهدم والاحكام . فوافقت طريقة الامام المرشد في الاصل
 لكن لا بطريق التقليد بل بمقتضى التحقيق والبحث . لو بما هو شريطة المناظرة
 والبحث . فان التقليد في امثال هذا من زالة الجد وسفالة تحت . فاقصرت
 على ايراد ما تحقق عندي وتقرر لدي . وانفج لي وزال خفاؤه . علي . مما في
 كلام الفلاسفة من الضعف والاختلال . او مما هو مظنة الاشتباه
 والاشكال . فان المناظرة معهم مفيدة . والمباحثة معهم غير بعيدة . اذ ليس
 لهم تعويل الاعلى المقدمات العقلية . وتعرج الاعلى الانظار الفكرية . فاذا
 انقضى اعوانهم واحد من الامرين فقد اضمح ما اوردوه بالكلية . واما

ارباب الملة فلمهم في اكثر الالهيات دلائل نفية قطعية . لا مجال للقدح فيها
 اذ هي نوان كانت ايضا مبنية على انظار العقل . حيث لا يمكن ثبوت صدق
 المنقول عنه الا بالعقل . ولا بد منه لكن براهين صدقه صارت من الوضوح
 الى حيث لم يبق الافتقار الى الحاجة مع منكرها بالمقاولة باللسان . بل المقاتلة
 معه بالسيف والسنان . فلي تقد ير الزامهم في انظارهم . واخامهم في افكارهم
 لا بتطرق خلل الى مطالبهم التي شد داركانها وشيد بنياها . بقوا طع
 المعجزات . وسوا طع اليينات . وشرطت على نفسى عند ما شرعت في هذا
 الخطب الخطير والامر الكبير ان لا اثبت في هذا الكتاب . الا ما ثبت
 عندي بالقطع انه الحق والصواب . وان لا اورد في معرض الاعتراض
 الا ما كان في الواقع موقعا للاشكال والارتياب . وان لا اجيب داعي
 التعصب اذا دعا الى الجور والاعتساف . وان لا اميل بشئ من المقتضيات
 عن جادة الانصاف . وسألت الله تعالى متضرعا مبتهلا متخشعا منذللا العون
 بالتوفيق على الاتمام . والصون عن الخطاء . والحلل في الفهم والكلام
 ولما تم بعناية الله تعالى منطويا على النكت السرية . ومحتويا على المباحث
 السنية . صدق رجائي ان يكون نافعا في الاولى والاخري . فسموت
 به نفرا وسميته ذخرا . ورتبت مقصوده كالاصل على عشرين مجشاموردا
 فيها المسائل الموردة ثمة من غير تغيير في اصولها الا يسيرا . ولكن جعلت
 بين سوق الكلام في الاثبات والرد هنا و ثمة بونا بعيدا و فرقا كثيرا . والله المستعان
 على كل ما يهول . وهو حسبي ونعم المستول . ولتمهد قبل الخوض في مقصود

الكلام. مقدمة نافعة في لوصول الى المرام. دافعة لكثير من تشاوش الاوهام. وهي ان الوداب الحكيم عزشانه اعطى الانسان عدة قوى ظاهرة وباطنة جسمانية ونفسانية يترتب على كل منها نوع من الآثار ويتم بهما لا بد منه وبهمه او يفيد في حصول اغراضه وما ينبغي في نشأته الاولى والاخرى ولكنه اجلت قدرته اقتضت حكمته ان لا يبلغ قدر هذه القوى مبالغاً يترتب عليها جميع مراتب تلك الآثار لئلا يصر عن نهايتها فلا قوته البصرية تنفي بالبصار كل ما يمكن ان يصر ولا قوته السمعية يسمع كل ما يمكن ان يسمع ولا قوته الجذبية يجذب كل ما يهواه ولا قوته الدفعية يدفع كل ما لا يرضاه الى غير ذلك من قواه فقوته الادراكية ايضا اعنى عقله وان كانت اتم قواه واقواها ليس من شأنها ان تدرك حقايق جميع الاشياء واحوالها حتى الامور الالهية اذ راها كقطعيا لا يبقى معه ثياب امارا كيف. والملاسفة الذين يدعون انهم علموا غوامض الالهيات باستلال العقل ويزعمون ان معتقداتهم تلك يقينية وان كانوا اذ كباء اجلاء قد عجزوا عن تحقيق ما يرواى اعينهم ومشاهد ابصارهم وهو الجسم المحسوس حتى انهم في حقيقته فذهب جمهورهم الى ان اصل تركيبه من الهوى والصورة وذهب عظيمهم الذى هو افلاطون الى انه ليس فى الاجسام هوى وصورة بل لاجسام اتى ايسر مركبة من اجسام مختلفة الطبايع وهي اركان العالم كالماء والارفتلا اشياء بسيطة هي هذه المتصلات كما هي عند الحس وسائر الاجسام السفلية مركبة من العناصر الاربعة المشهورة وذهب ذهمقراطيس الى ان الاركان مركبة من اجزاء بالفعل هي اجسام صغارا صلبة غير

قابلة للانقسام بل لهم في حقيقة النفس اختلاف كثير بحيث لا يسع تفصيله
 الامجد كبير واستدل كل واحد على مذهبه بما هو ليس بقطعي وابطل
 دليل غيره فلم انهم ما قدروا على معرفة شيء من الاجسام معرفة تامة
 مزيلة للاشتباه ولا على معرفة أنفسهم التي هي اقرب الاشياء منهم فمن كان
 مبلغ علمه انه ما عرف حقيقة ذاته ولا حقيقة بنية باخذها يده ويظهر اليها
 اليها بعينه ويبدل غاية جهده في التفكير فيها طالبا للاطلاع على حقيقتها كيف
 يظن هو بنفسه او غيره به انه قد وقف باستقلال عقله واستبداد فكره
 وقوفاً قطعياً على اسرار احوال الصانع ذي العزة والجبروت واحاط
 احاطة تامة بدقائق الملك والملكوت وكثيرا ما يظهر شخص نازل المرتبة
 في القطعة والذكاء قليل المعرفة بالاشياء ممن يلعبون باللعب غرائب صور
 يقضى منها العجب وتخيّر في كيفية حالها العقول ولا يتيسر لاحد بمجرّد الفكر
 الى حقيقتها الوصول افجائب شان الله تعالى وصفاته وغرائب مصنوعات
 صارت اهون مراسماً من قوّه هذا العاجز الذليل كلافان بعضها منها وان كان
 ما يستقل العقل فيه باقامة الدليل فكثير منها لا يهتدى فيه الى سواء السبيل
 الا المؤيد من الملك الجليل بالآيات الظاهرة والمعجزات الباهرة الدالة
 على صدقه في اقواله ورشده في افعاله فان هذا هو المتمسك الوثيق
 وبان يوثقه العاقل للاعتصام به حقيق والمنكر اظهرها من الانبياء ولدلائها
 على صدقهم بان يطرح عن درجة الخطاب معه خديق واما ما يورد المستبدون
 بالعقل فيما يخالف قطعيات الشرايع ويدعون اسنادا لمل قطعية فهي غير مسلمة لهم فان

ألهم في الالهيات من احم قوي للعقل بحيث تشبه كثيرا احكامه باحكامه
 ويتعسر جدا التمييز بينها ولا تخلص عن هذا الا بالرجوع الى ذلك المتمسك
 الوثيق . وليس له سوى ذلك طريق . ومن اقتحم البحر الخضم بدون
 السفينة فهو لا بد غريق * ولقد انصف من القلاسفة من قال لا ميل
 في الالهيات الى اليقين * وانما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاليق والاولى *
 وتقل هذا عن فاضلهم ارسطو فان الدلائل التي اوردناها على اصول معتقداتهم
 المخالفة لليقينيات الدينية وادعوا انها قطعيات وجوه الخلل فيها ظاهرة
 كماستقف عليها بعون الله تعالى وانما وقعوا فيها وقعوا لانهم اوثوا من عند الله
 العزيز الحكيم فضل ذكاء وفطنة حتى تيسر لهم استنباط علوم يقينية
 لا شبهة فيها بمجرد افكارهم وانظار عقولهم مثل الهندسيات والحسابيات
 وما ينتمى اليها والمنطق وغير ذلك وقد احسنوا في ذلك واجملوا وفاقوا
 ولاقوا بان يفضلوا ويعتقدوا فلم يشكروا هذه النعمة الجزيلة وجعلوها
 وبالا على انفسهم فاعجبوا بآرائهم وعقولهم فخذاهم ذلك الى ان يتعدوا
 حدود ما يجب للعقل ان لا يتعداه ويتصدوا لما لا ينبغي للبشر ان يتصداه
 كما يشير اليه قوله تعالى ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى * والذكاء وان هو شيء
 لا بد للانسان في الوصول الى سعادته منه لكنه مما يضل به كثير ويهدي به
 كثير وحين حسن ظن اقوام بهم بسبب اقتدارهم على استنباط تلك العلوم
 وجودة انظارهم وافكارهم فيها اعتقدوا حقيقة كل ما يقولون وان كان
 من قبيل ساء ما يحكمون واذا اورد عليهم مواقع الزلل في مقاصدهم ومواضع

الحلل

الحلل في دلائلهم تشبثوا في الذب عنهم باذيال الجدال والعناد وان
عجزوا عن هذا ايضا حملهم حسن الاعتقاد بهم على ان يقولوا هم مبرأون
عن الزلل وكلامهم عن الحلل غايبة الامر ان لا نصل الى كنه ما قصدوا
وحقيقه ما ورد و او هذا افراط في الاعتقاد بهم لا يليق بشأنهم بل يشان
الانبياء الثابت صدقهم بقطعي الدليل كيف وهم وان كانوا اذكيه
اجلاء فمن غيرهم ايضا رجال وكثيرا ما نجد في كلامهم ما يحكم العقل ببديته
ان ليس لصحته مجال وخلاف ما يقتضيه العقل بلا خلاف محال وفيض
القباض لا يتقطع في كل حال ونحن نحمد الله تعالى على ان هدانا الى سواء السبيل
وتكفل عليه وهو نعم الوكيل .

59402

ثم ان ما خالفوا فيه ارباب الشرايع اقسام . فمنها . ما يرجع الخلاف فيه
الى مجرد الاصطلاح والتسمية كاطلاق بعضهم اسم الجوهر على الله تعالى
مراد به القائم بنفسه ونحن لانطلقه عليه تعالى لا نريد بالجوهر التحيز
بالذات او الممكن القائم بنفسه وهو عز شأنه منزّه عن التحيز والامكان واكثرهم
يوافقوننا في عدم اطلاق الجوهر عليه تعالى ومنسمع الكلام في هذا ان شله الله
تعالى وهذا نزاع لفظي لا يفضي الى مخالفة في المعنى غير ان يقال هل يجوز
شرعا اطلاق هذا اللفظ عليه تعالى باى معنى كان ام لا فان اسماء الله تعالى
توقيفية على ما هو المختار لكننا لانسأ بصدد بيان مثل هذه الاحكام وليس له
مناسبة بغرضنا هنا فانه من الفقهيات فلا تنازع فيها .

ومنها ما خالف حكمهم فيه ظواهر ما يفهم من الشرايع لكن لهم عليه ادلة

التي مجرد الاصطلاح والتسمية
منها خلاف حكمهم فيه ظواهر ما يفهم من الشرايع
ان ما خالفوا فيه ارباب الشرايع اقسام . فمنها . ما يرجع الخلاف

قطعية ونصوص الشرايع في خلافه غير قطعية امانتها او سند اكثر من احكام علم الهيئة مثل كروية السموات والارض وكيفية تضدها وترتيبها وحركاتها وكيفية الخسوف والكسوف وسببها وغير ذلك فانها امور ثبتت عندهم اما بادلة قطعية هندسية او بآثار صاد تجري بحري المشاهدات وليس في الشرايع دليل قطعي الثبوت غير محتمل للتاويل على خلاف ما حكموا به وكيف يتصور وقوع امرين متعارضين قطعيين نعم ظواهر النصوص تدل على خلاف بعض احكامهم لكن باب تاويل الظواهر عند الحاجة مفتوح فلا نشغل في هذا الكتاب بالبحث عن هذا القسم ايضا .

ومنها ما خالف حكمهم فيه الشريعة وليس لهم عليه دليل قطعي وغرضنا الاصل من وضع هذا الكتاب الرد عليهم في هذا القسم وهو على وجهين . الاول . ان يودي حكمهم الى كفرهم لمصادمته ما ثبت بالقطع من الشارع كالحكم بقدوم العالم ونفي المعاد الجسماني فان ادلتهم على هذين المطلوبين وامثالهما كما ستقف عليه ضعيفة وحجج الشرع فيها قطعية . والثاني . ان لا يودي حكمهم الى كفرهم لعدم قطعية ادلة الشرع على خلافه كفيهم الصفات الحقيقية عن الله تعالى زاعمين ان ثبوتها ينا في التوحيد فان نصوص الشرع دالة دلالة ظاهرة على ثبوتها لكنها محتملة للتاويل كما يؤول النصوص الدالة على ثبوت الوجه واليد وغيرها له تعالى ولهذا وافقم بعض الملبين على هذا ثم لما كان من المقصود من وضع الكتاب اطلاع المعتقدين فيهم ما قصرت درجاتهم عنه وتبهيهم على انهم ليسوا بالمتابية التي

ومنها ما خالف حكمهم فيه الشريعة وليس لهم عليه دليل قطعي

توهموها والمثابة التي زعموها من ثبوتهم عن الخطاء والزلل لم تقتصر على بيان خطائهم في المطالب بل نورد بعضا مما يخطأ وفي الدلائل وان كانت الدعوى حقة ليتبين طوله من عدة وجوه ان هذا الافتراض في الاعتقاد بهم عن مجرد تقليد لا عن تحقيق وتسد يد وان كثيرا من آرائهم عن ظن وتخمين لا عن علم ويقين

المبحث الاول حدوث العالم وقدمه

فانه اصل كبير يمتنى عليه من مهمات المعتقدات شيء كثير وقد تشعب الناس فيه شعبا وتحزبوا احزابا لاشتغالنا بتفاصيل مذاهيمهم وما قبل فيها بما لها وعليها اطال الكلام وفات المرام فلتقتصر منها على ذكر ما هو الاقوى والاوثق وبغرضنا الا لصق والاوفق فنقول ذهب جمهور المليون الى ان العالم يجملته وهو ما سوى ذات الله تعالى وصفاته من الجواهر والاعراض علوية كانت او سفلية حادث اى كائن بعد ان لم يكن وذهب جمهور الفلاسفة الى ان العقل الاول والفلكيات اجرامها وعقولها ونفوسها بذواتها وصفاتها كلها قد يمة الا الحركات الجزئية للاجرام والاضاع الشخصية التابعة لتلك الحركات وامامطلق الحركة والوضع فهما ايضا قد يمان لان الافلاك لم تخل قيط عن الحركة ولم ينفك الوضع عن الحركة والعنصريات اجسامها بموادها ومطلق صورها الجسمية والنوعية ومطلق صفاتها قد يمة اذ حدوث المادة عندهم ممنوع كما سنتكلم عليه ان شاء الله تعالى وكذا خلو المادة عن نوع الصورة الجسمية وجنس الصورة النوعية ومن صفة ما وخصوصيات الصور ثين

والصفة حادثة . واما انواع الصورة للتوعية فلا امتناع عندهم في حدوثها
ولا قدمها اذ يجوز ان تكون الصورة الاناوية يتوحد بها حادثة بطريق الكون
والفساد بان يفسد واحد من العناصر الثلاثة الاخر ويتكون منه النار بعد ان
لم تكن موجودة اصلا ويجوز ايضا ان تكون مستمرة اذ لا يتعاقب افرادها
واما النفوس الناطقة للانسان فلم يحدوثها و قدما خلاف فذهب متقدميهم
انها قديمة واستقر رأي متأخريهم على انها حادثة . ونقل عن افلاطون انه قال
يجد وث العالم لكن اول بعضهم كلامه به انه اراد بالحدوث الحدوث الذاتي
لا الزماني اذ الحدوث عندهم يطلق على معنيين . احدهما . المسبوقية بالعدم
وهو الحدوث الزماني . والثاني . سبوقية بالغير اي الاحتياج اليه وهو الحدوث
الذاتي والعالم حادث بهذا المعنى بالاتفاق . وتوقف جالينوس في آخر عمره
في حدوثه وتقدمه . فنقل عنه بعض الافاضل انه قال في مرض موته لبعض
تلاميذه اكتب عني اني ما علمت ان العالم قديم او حادث فالذي ثبت عنهم
وتقرر حكمهم به قدم العالم ونحن لا نشغل في هذا الكتاب باثبات مذاهب
المبدا لغائه عنه بما فصله الاثمة في كتبهم انما المراد تحقيق الكلام فيما ذهب
اليه من تفوهم وتميز الحق عن الباطل في ذلك .

• قول . قد استدلو على قدم العالم بجميع اربع اولها . وهي اقواها ان العالم
ممكّن موحود بالاتفاق وكل ممكن موجود فله مؤثر بالضرورة فمؤثر العالم
لا يخلو اما ان يكون قديما او حادثا والثاني باطل والا لاحتاج الى مؤثر آخر
وهكذا فيلزم التسلسل المحال فتعين ان مؤثره قديم فاذا ن لا يخلو اما ان

قد استدلوا على قدم العالم بجميع اربع

يستتبع في الاول جميع ما يتوقف عليه تأثيره فيه او لا فعلى الاول يلزم
تأثيره فيه في الاصل والالزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال فيكون
العالم قديما والالزم الابدان بلا وجود وهو غير معقول وعلى الثاني لا بد ان
يتوقف تأثيره على شرط حادث محتاج الى مؤثر قد يم لما ذكرناه ان يستتبع
مؤثره في الاصل جميع ما يتوقف عليه تأثيره فيه او لا والثاني يستلزم التسلسل
المحال والاول يستلزم قدم الحادث وهو محال واما ان يكون مؤثر العالم
مستجما في الاصل جميع شرائط التأثير فيه وهو خلاف المفروض مع انه
يستلزم المطلوب اعني قدم العالم وحاصل الكلام ان التقديم يلزمه احد
الامر ين اما ان لا يكون له اثر او ان يكون اثره قديما وحين كان العالم
اثر التقديم ان يكون قديما والاضام من وجهين . الاول .
القبض بما يتفوق به من الحوادث فنه من قالوا بقدم العالم فقد سلوا
ان فيه حوادث كما علم مما ذكرنا في تفصيل مسندهم كيف والحوادث
اليومية مما لا يتصور انكارها من عاقل فنقول لها مؤثر بالضرورة فمؤثرها
اما ان يكون قديما او حادثا الى آخر ما ذكرتم من المقدمات فيلزم ان تكون
الحوادث قديمة ولا يقول به عاقل . فان قيل . مقدمات الدليل انما تجري
في الحادث الذي لا تكون له شروط مترتبة الى غير النهاية غير مجتمعة
في الوجود بان لا يكون له شرط اصلا فيلزم من حدوثه تخلف المعلول عن
علته التامة او تكون له شروط مترتبة غير متناهية مجتمعة في الوجود فان المحال
هو هذا التسلسل عندنا واما على ما ذهبنا اليه من جواز صدور الحادث من

الاغراض على وجود قدم العالم

القديم بواسطة حوادث كل منها متبوع بأخر إلى غير النهاية مستندة سلسلتها
إلى حركة سرمدية بأن تكون الحادث مادة قديمة . أما هيولى له . كالأجسام
الحادثة . أو جعل له . كهيوليات تلك الاجسام لصورها ولا استعداداتها المتعاقبة
وكأجرام الافلاك لحركاتها أو ضاعتها الجزئية . كالجودات لضفاتها انقلنا
يجوز حدوث الضمة لها . أو هيولى لتعلقه . كهيوليات ابداننا لنفوسنا الناطقة
اذ اقلنا بحدوثها لانه يعوارى على تلك المبادىء بواسطة الحركة الفلكية
السرمدية استعدادات متعاقبة لوجود هذا الحادث غير متناهية من جانب
المبدأ متفاوتة في البعد والقرب والضعف والقوة بالنسبة إلى هذا الحادث
فاذا انتهت إلى غاية القرب والقوة حدث الحادث بواسطة من مؤثره
القديم فلا استحالة فيه اذ لا دليل على امتناع مثل هذا التسلسل . لا يقال .
الحركة التي جعلتها واسطة في حدوث الحادث من القديم ان كانت
خاتمة عاد الاشكال إلى صدورهما من القديم وان كانت قديمة في الاشكال
في صدور الحادث بواسطة من القديم . لا نقول . حركات الافلاك
ذات جهتين الاستمرار والتجدد باعتبار الجهتين صارت ضالحة للنوسطها بين
تجانبتي القدم والحدوث فمن جهة الاستمرار جاز صدورهما عن القديم ومن جهة
الحدوث صارت واسطة في صدور الحوادث عن القديم . قلنا . ما ذهبت إليه باطل
من وجوه . اما الاول . فهو ان القول بتواريه استعدادات حادثة غير متناهية
على مادة قديمة كلام متناقض لأن القديم يجب ان يكون سابقا على كل
حادث اذ المراد بالقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم وبالحادث ما يكون مسبوقا به

فلا بد أن يكون سابقاً على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا
يوجب أن تكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه
الحادث أما كان مقارناً مع واحد منها لا يصدق أنه سابق على كل منها بل
على بعضها وهو ظاهر لضرورة العقل. و يلزم من توارده الحوادث الغير المتناهية
عليه أن لا توجد له تلك الحالة بل مقارنته دأياً مع بعض الحوادث وعدم
خلوه عنها في حال من أحواله فلا يكون سابقاً على كل فرد منها والمنافاة
بين دوام المقارنته مع بعض الأفراد والسبق على كل فرد بداهية
و يعلم من هذا بطلان قولهم بعدم تنافي حر كات الافلاك وأوضاعها
بل بطلان عدم تنافي حوادث متعاقبة مع وجود قد يم مطلقاً أي سواء كانت
تلك الحوادث واردة على ذلك القديم عارضة له أو لا ومنشأ شبهتهم
التباس حكم الوهم بحكم العقل فان شأن الوهم ادراك الجزئيات ومعرفة
احكامها لا معرفة احكام الكليات فيتصور حوادث كثيرة متعاقبة متواردة
على قد يم كل منها مسبوق بآخر ولا يرى فيه جهة امتناع ولا يقدر على
تصورها منفصلة غير متعاقبة حتى يعرف امتناعها فيقيسها على ما عرف حكمه
ويثبت لها ذلك الحكم وأما العقل فمن شأنه ادراك الكليات ومعرفة
احكامها فيحكم بامتناع التوارد المذکور بناء على حكم كلي هو انه كلما تواردت
الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية على قد يم لم يكن سابقاً على كل فرد منها لكن
ممتنع عدم سبقه على كل فرد منها وهذا ابرهان متين جداً على بطلان مذهبهم
لا مجال للقدح فيه الا على طريق المكابرة والعباد (برهان آخر) اعم من

الاول لكنه ايضا مخصوص بابطال عدم تناهي امور بينها ترتيب
 ان يقال لو ترتب امور الى غير النهاية لزم تحقق احد المتضاتين
 بدون الآخر وبطلانه ضروري * يان الازوم ان الترتب
 بين الشئيين معناه ان يكون احدهما سابقا والاخر مسبوقا والسابقة والمسبوقية
 متضاتان فلو ترتب الامور الى غير النهاية من جانب المبدأ مثلا لا تعتبر سلسلة
 من مسبوق ليس بسابق على شئ كالمعلول الاخير ففيه المسبوقية دون
 السابقة والمفروض ان في كل من اجزاء السلسلة سابقة ومسبوقية ولا ينتهي
 الى شئ له سابقة دون مسبوقية فتعينت مسبوقية المعلول الاخير بدون
 مضائها الذي هو السابقة اذ لا يمكن في المضايغ الحقيقي ان يكون له مضاقان
 وان جاز ذلك في المشهور كاب واحد له ابنان بل قد يجب ذلك كالتوسط
 فانه يجب له طرفان . فان قيل . هذا انما يتم اذا كانت السلسلة منقطعة
 من جانب المنتهى حتى توجد في منتهىها مسبوقية بدون سابقة . واما اذا
 كانت غير منقطعة من الطرفين فلا يوجد شئ من اجزائها فيه مسبوقية
 دون سابقة او بالعكس . قلنا . يتم فيها ايضا اذ اي جزء فرض من اجزائها
 فالسابقة والمسبوقية فيه ليستا متضاتين . فالمسبوقية في انها كانت مضافة الى
 السابقة التي فيما قبله والسابقة مضافة الى المسبوقية التي فيما بعده . فاي جزء
 نأخذ من اجزاء السلسلة يجب ان يكون فيما قبله عدد السابقات ازيد
 بواحد من عدد المسبقيات ليكون ذلك الواحد مضائفا للمسبوقية
 التي فيه وكذا يجب ان يكون فيما بعده عدد المسبقيات ازيد من

عدد السابقيات ليكون مضائفا للسابقة التي فيه وذلك انما يكون بانتهاء
السلسلة في الجانبين ليكون في بدايتها سابقة بدون مسبوقية تكون تلك
السابقة مضائفة للمسبوقية التي في الجزء الثاني منها والسابقة التي في الجزء
الثاني مضائفة للمسبوقية التي في الجزء الثالث وهكذا الى ان تكون السابقة
التي فيما قبل الجزء الماخوذ مضائفة للمسبوقية التي في ذلك الجزء والمسبوقية
التي فيه مضائفة للسابقة التي فيما قبله وهكذا من جانب المنتهى فتدبر .
فان قيل * نحن نعلم بالضرورة انه على تقدير عدم انتهاء السلسلة لا يتحقق
في جزء من اجزائها مسبوقية الا وتتحقق فيما قبله سابقة صالحة لان تكون
مضائفة للمسبوقية التي فيه ولا توجد فيه سابقة الا وتتحقق فيما بعده
مسبوقية صالحة لان تكون مضائفة للسابقة التي فيه فما ذكرتم مخلف
للضرورة فلا يلتفت اليه . قلنا . نحن ايضا نعلم بالضرورة ان الشيء
اذا كان وحده مساويا لشيء لا يمكن ان يكون مع شيء آخر مساويا له واذا
كانت السلسلة غير متناهية ففي كل جزء منها سابقة ومسبوقية فعدداها
فيما قبل الجزء الماخوذ متساويان بالضرورة فكيف يكون لتلك المسبقيات
مع المسبوقية التي في الجزء الماخوذ ايضا لتلك السابقيات وكذا في
السابقيات والمسبقيات في العدد وكفى لبطلان مدعائكم استلزامه
لضرورتين متناقضتين (برهان آخر) اعم مما قبله لدلالته على بطلان وجود
امور غير متناهية مطلقا اي سواء كانت مترتبة او لا كالنفوس الناطقة على
رأى جمهور الفلاسفة وسواء كانت المترتبة مجتمعة في الوجود كالعمل

والمعلولات وبكالإيهاد أو لا كالحركيات وهو برهان التطبيق . و تقريره أنه
لو حقق امور غير متناهية بفرض من واحد منها الى غير النهاية جملة ومما قبله
بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى ان كان عدم التناهي في جانب المبدأ وما
بعده بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى ان كان عدم التناهي في جانب المنتهى
ثم نطبق الجملتين على التقديرين بان نجعل مبدأ أيهما المفروضين في كل واحد
من التقديرين متوازيين فانه وقع بازاء كل جزء في الزائدة جزء من
الناقصة كانت الناقصة في الاجزاء مساوية للزائدة فيها بل كان الجزء مساويا
للكل في الاجزاء و امتناعه بين وان لم يقع ذلك بان يكون في الزائدة جزء ليس
في الناقصة فتقطع الناقصة حينئذ في الجانب الذي فرضت غير متناهية فيه
والزائدة لا تزيد عليها الا بمتناه وهو مقدار ما بين مبدأ أيهما المفروضين
ولا شبهة في ان الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه فيلزم انقطاع الزائدة
ايضا وتاهاها في الجانب الذي فرضت غير متناهية . هذا حاصل ما ذكره
المحققون في تقرير برهان التطبيق ثم حكموا بان جاري في الامور الغير المترتبة
ايضا وجريانه فيها خفي لكن يظهر من سياق كلامنا في الابحاث الآتية في هذا
المقام . ونقض هذا البرهان . اما اجمالا . فبرائب الاعداد فانها غير متناهية
مع جريان مقدمايت البرهان باسرها فيها بابت نقول تفرض جملة من
اثنين الى مالا يتناهي واخرى من الف الى مالا يتناهي ثم نطبق الجملتين
ونرد المقدمات الى آخرها . واما تفصيلا . فبان التطبيق ان سلم تأتية في
الامور المترتبة المجتمعة في الوجود فلا نسلم ذلك في الامور الغير المجتمعة

في الوجود في المجتمع فيه الغير المترتبة . اما الاول . فلان تحقق التطابق
بين ايجزاهما بالحالين يتوقف على وجودهما معاني الخارج يلزم من انطباق
المبدأ على المبدأ انطباق الثاني على الثاني والثالث على الثالث وهكذا
فيتحقق التطابق في الخارج او على امتداد العقل على ان لا يحفظ
اجزأوهما مفصلة ويعتبر موازاة كل جزء من احداهما مع جزء من الاخرى
ليتحقق التطابق في الله من لكنه عاجز عن ذلك ولا يمكن له فاذا لم تكن
الاجزاء موجودة معاني الخارج ولا يمكن للعقل ملاحظتها مفصلة لا يتصور
تطبيق . واما الثاني . فلانه لا يلزم حبس من وقوع جزء من هذه بازاء
جزء من تلك ووقوع الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا
بل يجوز وقوع اجزاء كثيرة من اجزأها بازاء جزء واحد من الاخرى والعقل
لا يقدر على ملاحظتها مفصلة واعبار التطبيق بينها كما ذكرنا واعتبر بالحالين
المتدين في جهة واحدة وبمحليين من الرمل . ففي الاول يكفى في حصول
التطابق كون طرفيهما متوازيين . وفي الثاني لا يحصل الا بالملاحظة التفصيلية
ثم اعتبار التطبيق ولهذا اخصص الحكم استعماله التسلسل في الامور المترتبة
اما طبعها ونسبها المجتمعة في الوجود كالعلل والمعلولات وكالابعاد
والجواب . عن الاول انه لا يرد النقص بمراتب الاعداد على رأينا
اذ لا معنى لاستحالة التسلسل الا انه لا يمكن وجود امور غير متناهية ومراتب
الاعداد وان كانت غير متناهية لكن لا يمكن وجودها عندنا اذ العدد
عندنا من الامور الاعتبارية فلا يمكن وجوده في الخارج اصلا وفي

الذهن غير متناه مقصلا ولا تسلسل في وجوده في الذهن كذا لك مجتلا
 . وكذا لا يرد النقص على محقق الحكماء لأن العدد وان كان موجودا
 عندهم لكن لا يقولون بوجود الاعداد المترتبة الغير المتناهية اما في غير
 الامور المجتمعة في الوجود فظاهروا ما فيها فانهم ولئن قالوا بوجود تلك الامور
 فيلزم مع وجود مراتب الاعداد الغير المتناهية لكن لا ترتب فيها مراتب
 الاعداد عند محققهم ليس بعضها جزأ لبعض بل هي انواع متباينة فان
 العشرة مثلا ليست مركبة من واحد وتسعة ولا من اثنين وثمانية ولا من خمسة
 وخمسة وغير ذلك بل كل منها مركب من الاحاد ومن صورة نوعيته
 مخصوصة فالاعداد الغير المتناهية في تلك الامور غير مترتبة فلا تقض عليهم
 ايضا لعدم تخلف الحكم اعني استحالة ترتب الامور المجتمعة في الوجوده نعم
 يرد النقص على من قال منهم بتركيب الاعداد من الاعداد ان يقال بعدم
 تناهي النفوس الناطقة الموجودات ايضا واعلم ان معنى النقص جريان
 الدليل بجميع مقدّماته في شيء مع تخلف الحكم عنه في جوابه اما يمنع جريان
 الدليل في صورة النقص لعدم صدق بعض مقدّماته فيها واما يمنع تخلف
 الحكم عنه فيها ونحن اجبتا عنه بمنع تخلف الحكم في صورة النقص
 اذ حكمنا باستحالة وجود امور غير متناهية والحكم في مراتب الاعداد
 كذلك وجميع المحققين اجابوا عنه بمنع جريان الدليل في صورة النقص
 يذهب على ان التطبيق في الاعداد لا يتحقق اذ ليس فيها اجتماعان في نفس الامر
 تطبق لكون الاعداد وهيات محضة هذا ان اريد من التطبيق في نفس

الامر وان كفى بالتطبيق الوهمي فاما ان يختار انه تنقطع الجملتان ولا يلزم
 من ذلك تنافيهما في نفس الامر بل في الوهم لجزءه من تمام التطبيق او يختار
 انهما لا تنقطعان ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الامر لانه فرع
 وجودهما في نفس الامر ويرد عليهم ان الجملتين ان لزم كونها متحققتين
 في نفس الامر بحيث يحصل التطبيق بينهما في نفس الامر فلا يتم الدليل
 اذ لا يلزم استحالة وجود سلسلة واحدة غير متناهية اذ ليس هناك جملتان
 متحققتان متطابقتان لتوقف ذلك على ثبائين الجملتين وانقطاعهما والجزء مع
 الكل ليس كذلك وحديث الحيلين والزميلين على ما اوردته للتوضيح
 ضايع اذ لا مناسبة له بما نحن بصدده وان كفى كون الجملتين والتطبيق
 بينهما وهما في الدليل جار في مراتب الاعداد ايضا فيتم النقص على ان
 ما ذكرناه في ثاني شق الرد على من اختار عدم انقطاع الجملتين في الوهم باطل لان
 ملاحظة الوهم الامور الغير المتناهية بالتفصيل محال قطعا فتقطع الجملتان فيه قطعا
 والجواب عن الثاني اي النقص التفصيلي ان مرادنا ما ذكرنا في الدليل
 من تطبيق الجملتين وانقطاعهما او عدم انقطاعهما انهما في حد انفسهما
 ان تكونا بحيث لو طبقهما مطبق لا تطبقا يتامهما ولا وعلى الاول يلزم مساواة
 الجزء مع الكل في الاجزاء وعلى الثاني يلزم انقطاع الناقصة قطعا اذ لا يتصور
 عدم الانطباق بالتمام بعد التطبيق المفروض الا بان يكون في نفس الامر
 في الزائدة شيء لو اريد بازائه شيء من الناقصة لم يوجد والملازمتان قطعتان
 ومستلزمتان لاستحالة وجود الامور الغير المتناهية مترتبة اولا ومجمعة

في الوجود أو لا ولا يقدح في هذا الاستدلال كون التطبيق في نفس
الامر متوقفاً بل كونه غير ممكن كما توهم وهذا كان يقال مثلاً وجود
شريك الباري تعالى محال لانه لا يخلوا ما لم يكن بحيث لو وجد بقدر
على منع الباري من ايجاد ما اراد على خلاف اواذته اولاً والا دلي يستلزم
عجز الباري وهو محال والثاني يستلزم عجز الشريك فلا يكون شريكاً للباري
وهو خلاف هذا استدلال صحيح لا يقدح فيه ان وجود شريك الباري
تعالى محال والمحال جائز ان يكون مستلزماً للمحال واما الثاني من وجوه
بطلان صدور الحادث من التقديم بالطريق الذي ذكره فهو ان القول
باحتياج الحادث الى مادة سابقة عليه باطل لانه يستلزم احداً من ثلاثة وهي
كون موجود في الخارج بلا تعيين و تشخص في ذاته وكون اخصاء كثيرة
متفرقة في اقطار العالم تشخصاً واحداً او كون الهيولي حادثة والا لان مقتضى
في الواقع والثالث عند تم انبايق الزوم فهو ان هيولي هذا الحيوان مثلاً
لا يخلو اما ان تكون متشخصة او لا فان كان الثاني فهو الاول وان كانت
متشخصة فلو مات ذلك الحيوان وتفتت اجزؤه وطيرتها الرياح الى الشرق
والغرب واكلت منها سباع الارض وطيور الجوف وصارت اجزائه منهاهل
بقيت شخصية تلك الهيولي بجالها او لا فان كان الاول فهو الثاني وان كان
الثاني فهو الثالث لان الهيولي الاولى قد انعدمت بزوال تشخصها فتكون
حادثة لان ما ثبت قد م امتنع عدمه واجزاؤها المتفرقة قد عرضت لها
تشخصات متعددة فتكون هي ايضا حوادث محتاجة الى هيوليات اخرى واما

بيان بطلان التوالمى فالاول يدها العقل فانه حاكم ضرورة بان كل موجود
 في الخارج فهو في نفسه ممتاز عن جميع اغياره متخصص متعين في ذاته ولئن نازع
 متنازع مكابرة في بدهاته قلنا لا يخلو اما ان نفس تصور هذه الهيولى مثلاً مانعة
 من الاشتراك فيها والا على الثاني يكون كاية فيكون الكلى نفسه موجودا في الخارج
 لا في ضمن فرد من افراد هـ وهذا عندكم ايها القائلون باحتياج الحادث الى
 المادة باطل ايضا اذ من يقول بوجود الكلى الطبيعي في الخارج لا يقول
 به الا في ضمن الافراد واما ما نقل عن افلاطون من وجود الكلى المجرد
 في الخارج فشي لا يعبأ به اوكلامه مأول فتعين الاول فتعين الشخصية اذ لا
 معنى لشخص الاما نفس تصوره مانعة من وقوع الشركة فيه وكذا الثاني
 فانه ايضا باطل يدها العقل بطلانا لا يتصور ان يلتزمه عاقل ولذا ابرأهم
 عنه ببعض الافاضل وانسبهم الى التزام الاول مع ظهور بطلانه ايضا والثالث
 باعترافهم واما الثالث من تلك الوجوه فهو ان اذكروا من صلوح الحركة
 السرمدية للتوسط بين جانبي التقدم والحدوث باعتبار جهتي استمرارها
 وحدوثها ليس بصحيح الا على رأي من قال بوجود الكلى الطبيعي في الخارج
 وهو مردود عند الجمهور وذلك لانهم امان يريدوا بجهة الاستمرار ان
 ماهية الحركة مستمرة فيرد ان الماهية غير موجودة اصلا فضلا عن الدوام
 والاستمرار وليس ايضا شيء متصفا هنا في الواقع فكيف يكون واسطة في
 تحقق امر في الواقع واما ان يريدوا بان الحركة بمعنى التوسط وهي حالة
 بسيطة غير منقسمة ثابتة للمتحرك من المبدأ الى المسمى غير مستقرة في حد

من حدوث الشاقة بل سيالة في تلك الحدود مستمرة وبجهة الحدوث ان
 الحركة بمعنى القطع وهي ما يحصل في الجسم المشترك بواسطة ميلان الحركة
 بالشيء الاول وسرعة انتقالها من حد الى حد من الامر المتحد المنقسم الى
 الماضي والمستقبل حادثة فيده عليهم ان الحركة بمعنى القطع وهمة محضة
 فلا تصلح لهذا التوسط على قياس ما ذكره وقد يجاب عن هذا بان مرادهم
 بجهة استمرار الحركة استمرار تلك الحالة البسيطة في ذاتها قائلها في كل فلك امر
 واحد شخصي مستمر من الازل الى الابد وبجهة حدوثها حدوث ما يلزمها
 بواسطة عدم استقرارها من الاوضاع الجزئية ويمكن ان يقال المراد باستمرار
 ماهية الحركة انه لازمان من الازمنة الاوشي يصدق عليه ماهية الحركة
 موجود فيه وقد صرح بعضهم بان ماهية الحركة مستمرة والظاهر ايضا
 من اضافة الحدوث الى الحركة حدوث نفسها لاحد واث لوازمها ويدفع
 بان المتحقق من الحركة عندهم هو التوسط وهو في كل متحرك واحد بالشخص
 لافراد له والحركة بالمعنى القطع لا تتحقق لها ولا لافراد هالتكون مستمرة
 او حادثة فلا حاجة لتحمل مرادهم بجهة الاستمرار على استمرار ماهية الحركة
 بل يجب ان يحمل على استمرار ماهي الحركة بالحقيقة اعني تلك الحالة البسيطة
 المستمرة وجهة الحدوث على حدوث لوازمها وتاويل العبارات امرين
 وعلى هذا يندفع عنهم ما ورد عليهم من ان الاستمرار الازلي يتنافى المسبوقية
 ضرورة والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها لكونها عبارة عن التغير
 من حال الى حال بل عن الكون الثاني وهذا لا يتصور بدون المسبوقية ومنافي

اللازم من ضرورة والالزام مكان تحقق الملزوم بدون اللازم مع ان
لقد ثبت دفع آخر وهو ان قولك المسبوقية لازمة ماهية الحركة ان
اريدت به انها متصفنة بالمسبوقية بمعنى انها يصدق عليها انها مسبوقة فهو ممنوع
وهذا كما انه لا يصدق على ماهية الانسان انها جسم او ناطق وان اردت
انه لا شيء من افرادها الا ويصدق عليه انه مسبوق فهو مسلم لكن لا نسلم
ان الاستمرار الازلي لنفس الماهية ينافي هذا بل ينافي استمرار شيء من
افرادها واورده عليهم الامام حجة الاسلام رحمه الله ان الحركة الدورية
التي هي مستندة لحوادث حادثة ام قديمة فان كانت قديمة كيف صارت
مبدأ لاول الحوادث وان كانت حادثة افتقرت الى حادث آخر
ويتسلسل * وقولكم انها من وجه تشبه القديم ومن وجه تشبه الحادث
فانها ثابتة متجددة اي هي ثابتة التجدد ومتجددة الثبوت * يرد عليه انها
مجدد الحوادث من حيث انها ثابتة او من حيث انها متجددة فلن كانت
من حيث انها ثابتة فكيف صدر من ثابت متشابه الاجزاء شيء في بعض الاحوال
دون البعض وان كانت من حيث انها متجددة فما سبب تجدد هاني نفسها
فيحتاج الى سبب آخر البتة ويتسلسل هذا كلامه * وقد عرفت مما قررنا
من المباحث وجه تفصيلهم عن هذا وانهم لا يقولون بوجود حادث هو
اول الحوادث بل الحوادث المستندة الى الحركة لاولها اذا اذواضاع
الفلكية واستعدادات سائر الحوادث المترتبة على الحركات غير متناهية
عندكم كما عرفت فلا يتوجه عليهم قوله ان كانت الحركة قديمة كيف

صارت ميثاقاً لا يول الحوادث الثانية من وجهي الاعتراض على حجتهم
الاولى على عدم العالم المحل وله مسلكتان اولى اننا نختار ان مؤثر العالم
مستجمع في الازل جميع شرائط تأثيره فيه قولكم فيلزم تأثيره فيه في الازل
والالزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال قلنا لانسلم استحالة على
الاطلاق بل اذا كان المؤثر موجبا بالذات موماذا كان مختاراً فلم لا يجوز ان
يعلق ارادته في الازل بايجاد العالم بعد ان لم يكن موجوداً اثر المختار لا يكون
الاعلى وفق ارادته فاذا لم يكن ايجاد في الازل مراد الموجد فيه فصدر
الحادث من القديم المستجمع في الازل بشرائط التأثير فليكن بيان امتناع
هذا وهذا التقرير مبنى على جواز صدور القديم من المختار كما قال به بعض
الحققين واما اذا قيل بوجوب كون اثر المختار حادثاً كما هو المشهور ونفصل
الكلام فيه من بعد ان شاء الله تعالى فتخلف المعلول عن مؤثره التام المختار
لازم لان المراد بالتخلف عدم تعقب المعلول للمؤثر بان لا يوجد اصلاً
او يوجد بعد مهلة فان قيل - استحالة ما ذكرتم بينة اذ لا شبهة في امتناع
ان يوجد الموجد لجميع شرائط اليجاد ولا يوجد الموجد سواء كان اليجاد
بالايجاب او بالاختيار كما انه لا شبهة في امتناع وجود حادث بدون موجد
فقبل وجود العالم اذا كان المريد والارادة وثلة لها بالمراد كما موجود
ولم يتجدد بعد ذلك شيء من الاشياء كيف تأخر عنها وجود العالم ثم حدث
بعد ذلك وهذا في غاية الاستحالة لا يقال هذا الكلام يخالف ما نجد من
انفسنا ناكثر امانت قصد الى شيء ونريد ان نفعله ثم لا نفعله عقيب حدوث

القصـد بل قـد تـجـرـبـه و مـا نـا طـو يـلـا . لـا نـقـول . ذلـك القـصـد لـيـس بـارادـة بل هو
عزم على الفعل وهو يكون قبل الارادة و الفعل ولا يوجد الفعل بمجرد
فاما اذا تحققـت الارادـة و لم يـكـن هـنـاك مانـع مـن الفـعـل لم يتـخـلف عـنـها الفـعـل
الـبـتـة و الـكـلام فـي الـارادـة اذ لـيـس فـي صـانـع العـالـم حـالـة شـبـيـهـة بعـزم مـا بـل لـيـس
هـنـاك الـا الـارادـة . قـلـنا . ان ادعـيـتـم العـلـم بـاسـتـحـالـة مـا ذكـر نـا بطـرـيـق النـظـر
فـمـلـيـكـم اقامـة الدـلـيـل و مـا ذكـر تـم ايس الـا اعادـة المتـزاع فـيـه بتـغـيـر بـعض
العـبـارات فـان مـحـصـله ان تـخـلف الـا ثـر عـن المـوثر المـخـتـار مـع اـسـتـيـمـا مـه شـرائـط
التـاثير مـحـال و هـذا عـيـن مـحـل التـزاع . و ان ادعـيـتـم العـلـم بـهـا بطـرـيـق الضـرورة
فـهو مـمـنـوع و د عـوى الضـرورة فـيـما خـالفـه الكـثـيـرون الـغـيـر المـحـصـورين
غـيـر مـقـبـولة . و مـا ذكـر تـم مـن عـدم جـواز تـخـلف مـراد نـا اراد تـنا و هـذا مـن
قـيـل قـيـاس الغـائـب حـلـى الشـاهـد المتـفـق عـلـى بـطـلـانـه . و انـتـم ايـضـا كـثـيـر اـمـا
تـمـسـكـون بـه كـما اذ ا قـال قـائل نـعـلم بـالضـرورة اسـتـحـالـة كـون احـد عـالمـا لـجـمـيع
الـاشـيـاء مـن غـيـر ان يـوجـب ذلـك كـثـرة فـيـه و مـن غـيـر ان يـكـون لـه عـلـم زائـد عـلـى
ذاتـه تـقـولـون فـي جـوابـه هـذا فـي عـلـمـنا و لا يـقـاس العـلـم القـديـم عـلـى العـلـم الحـادـث
* المـسـلك الثـانـي * انـا نـمـخـتـار ان المـوثر لـيـس فـي الـا زل مـسـتـجـبـه مـا لـجـمـيع الشـرائـط
اذ مـن جـمـلـتـها تـعـلـق القـدرة القـديـمة بـايجـاد العـالـم تـعـلـق مـنـخـصـوصـا و لم يـحـصـل ذلـك
التـعـلـق فـي الـا زل بل تـأخـر اـلـى و قـت مـعـيـن لـحـكـمة لا يـعـلـمـها الا الله فـاذا جـاء
ذلـك الـو قـت حـصـل هـذا التـعـلـق فـتـم الشـرائـط فـحـدـث العـالـم . فـان قـيـل .
العـالـم عـبـارة عـن جـمـيع مـا سـوى الله تـعـالـى مـن المـوجـودات كـما ذكـر فـالـز مـا ان

ايضا من العالم لانه من الوجودات فيلزم مما ذكرتم ان يكون للوقت
وقت اي للزمان زمان يوجد فيه وهو باطل اتفاقا * قلنا هذا انما يلزم
ان لو كان الزمان موجودا كما يزعمون وليس كذلك عندنا وما يدكرون
لاثباته غير تلم كما بين في موضعه * واعلم * ان الكلام في ان الزمان موجود
ام لا وان ماهيته ماذا طويل جدا لو اشتغلنا بتقبل فيتها وبيان الحق منها
بالتفصيل لخرج البحث عن طور هذا الكتاب * وانما لم نجد لهم دليلا تاما على
وجوده * واقوى ما يقولون فيه ان الحوادث بعضها بعد بعض بحيث
لا يجامع القبل البعد وكذا وجودها مع عدمها فاما ان يكون عروض هذه
القبليّة والبعدية لها لذاتها وهو باطل لان الابد مثلا كان ممكنا ان يكون
بعد الابن نظرنا الى ذاتيها وكذا عدم كل حادث بالظن الى وجوده
واما الامر آخر يكون عروضها لاجزائه مقتضى ذاته دفعا للتسلسل وهو
الزمان فان اجزاءه لا يتصور ان يكون مجتمعة في الوجود بل ماهيته تقتضي
النصرم والتقصي ولهذا اذا قيل لغيره من الحوادث هذا كان قبل ذلك
يتوجه السؤال بانه لم كان هذا قبل ذلك فان اجيب بانه كان هذا مع
محبي زيد وذلك مع محبي عمرو ويتوجه انه لم كان محبي زيد قبل محبي عمرو
وهكذا حتى اذا اجيب بانه كان هذا امس وكان ذلك اليوم انقطع السؤال
ولم يتوجه ان يقال لم كان امس قبل اليوم بل يكفي في هذا تصور
الامس واليوم فلا بد ان يكون للزمان الذي هو معرضها الذاتي موجودا
ازليا بديا والالزم ان يكون له عدم قبل وجوده او بعده قبلية لا يجامع فيها

القبل البعد **فلم** وجوده حال عدمه وان يكون له زمان آخر لما عرفت
 وفيه نظر **ام** او لا **فلا** نالا نسلم ان عروض هذه القبلية والبعدية
 للحوادث بعضها مع بعض ليس لذواتها وكذا عروضها لعدمها ووجودها
 لكن يمنع لزوم الانتهاء الى ما يكون عروضها لاجزائه مقتضى ذاته ولم
 لا يجوز ان يكون عروضها لبعض الحوادث بعضها مع بعض بآراء الفاعل
 او بسبب آخر من الاسباب كعروض سائر صفاتها وعروض قبلية عدمها
 السابق بالنسبة الى وجودها بسبب امتناع تعدد الذوات القديمة مع
 وجود الواجب **ودعوى** ان هذا الانتهاء ضروري غير مسموعة **فان** قالوا
 لا معنى لقبلية حادث بالنسبة الى حادث الا ان الاول وجد في وقت
 سابق على وقت وجود الثاني ولبعد بته الا انه حدث في وقت لاحق
 بالنسبة الى وقت وجود الثاني فثبت ذلك الانتهاء **قلنا** ممنوع فان معنى
 القبلية والبعدية بين الحوادث بعضها مع بعض وبين عدمها السابق مع
 وجودها وبين اجزاء الزمان بعضها مع بعض وعدم الزمان ووجوده
 على تقدير حدوثه واحد لا يتفاوت ولا مجال للمعنى الذي ذكرناه في
 الاخيرين **والا** لزم ان يكون للزمان ولعدمه ايضا زمان وكذا وجود
 الواجب قبل وجود الحوادث ولا مجال لذلك المعنى فيه **والا** لزم ان
 يكون وجود الواجب في زمان وهو باطل اتفاقا فظهر ان معناها ليس مما يكون
 الزمان داخلا فيه او لازماله الا ان العبارات التي يعبر بها عن ذلك المعنى
 توهم يلزم اعتبار الزمان فيه تكن لا عبرة بايها **اذ** لا تتفاوت العبارات

في الصور الأربع المذكورة ولا يمتنع اعتبارها في ثلاث منها كما بينا
 واما ثانياً فلأن القبلية والبعدية من الاعتبار العقلية الصرفة لا تمنع
 إلا وصف الخارجة والالزام اجتماع القبل والبعد في الخارج وهذا خلف
 فلا يقتضيان وجود معروضهما إلا في العقل ان سلم الوجود العقلي ووجه
 اللزوم انهما معنيان اضافيان متكافيان في الوجود بالذات والخارجي فوجود
 احدهما أينما تحقق يستلزم وجود الآخر ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا
 ووجودهما معا يستلزم وجود معروضيهما معا بالضرورة وهم ايضا مترفون
 بان الزمان بمعنى الامر الممتد الذي يمكن ان يفرض له اجزاء بعضها قبل
 وبعضها بعد امر موهوم لا وجود له في الخارج وانما الموجود فيه شيء بسيط
 غير قار مسمى بالآن السبيل يحصل في الخيال من سيلانه وعدم استقراره ذلك
 الامر الممتد كما قلنا من الحركة فقد اشتهر قوايان ماهو معروض هذه القبلية
 والبعدية ليس موجودا في الخارج وما ادعوا وجوده في الخارج لا يتصور
 فيه قبالية وبعديّة فلا يتم استدلالهم وغاية ما ذكر لتفصيلهم عن هذا ان
 هذا الامر الممتد وان لم يوجد في الخارج لا انه بحيث لو فرض وجوده
 فيه وفرض له اجزاء بالنقل كان بعضها البتة متقدما على البعض فان ادرك
 القبل امداد الى الازل ونحكم على اجزاء ذلك الامتداد بان بعضها متقدم
 على البعض بحيث لا يتصور اجتماعها لو وجدت في الخارج وان يكون الممتد
 في العقل كذلك الادراك الا اذا كان في الخارج شيء غير قار ان ذات يحصل
 في العقل بحسب استقراره وعدم استقرار ذلك الامر الممتد كما يتخيل من

القطرة النازلة خط مستقيم ومن الشعلة الدوارة خط مستدير والمراد
بمعروض القبلية والبعدية متعلقهما مجازا أي ما هو سبب لعروضهما وهو
ذلك الموجود السبيل لا المعروض الحقيقي لهما * فانظر في هذا الكلام بدقيق
التأمل انه هل هو تحقيق قطعي ام محتمل لان يقال ان قولهم لا بد في الخارج
من امر غير قار يحصل منه في العقل ذلك الامر الممتد مجرد ادعاء * ولم لا يجوز
ان يحصل لا عن موجود كما في كثير من المحتملات او عن موجود قار
بحسب ماله من السبب والاضافات وربما التجاؤافي وجود الزمان الى دعوى
الضرورة متمسكين بان من لا يتاقي منهم النظر كالصبيان واجلاف
العوام يقسمونه الى الساعات والايام والشهور والاعوام وهذا
دليل على علمهم بوجوده وليس بشئ لان القسمة لا تدل على العلم بوجود المقسم
ولا على وجوده في الخارج فان المعدوم يقسم الى الممكن والممتنع والعدم
يقسم الى الواجب والممكن والممتنع الى غير ذلك بل تقول المقسم في ما نحن
فيه غير موجود قطعاً لانه الامر الممتد المتوهم الذي اعترفتم انتم ايضا بعدم
وجوده كيف ولو جاز ان يكون هذا الحكم ضروريا مع اشتغال كل
العقلاء به وتوجههم التام اليه وانظارهم الدقيقة ومنازعاتهم الطويلة فيه
ثم خفاؤه على اكثرهم لكان الضروري اخفى بكثير من الظريات * ودعوى ان
انكاره يجري مجرى انكار الاوليات مكابرة جدا وسنعود الى الكلام في الزمان بما اذا
تحققته بفعك في هذا المقام * فان قيل * اعتراضكم الثاني عن اصله ساقط لان مبناه
على ان المؤثر ليس في الازل مستجمعا لجميع شرائط التأثير وهو الشق الثاني

من التردد يد في تقرير البرهان وقد ابطالناه هناك قلنا هذ ادفع لما ذكرتم
في ابطال هذه الشق وبيان لبطلانه فان قولكم ان توقف تاثير القديم في العالم
على شرط حادث فاما ان يكون جميع شرائط هذا الحادث في الازل متحققة
اولا والاول يستلزم اللوازم المستحيلة ممنوع فان الشرائط للحادث هنا هو
تعلق الارادة وهو لا يتوقف بعد تحقق الارادة على شيء آخر ومع هذا
يجوز تخلفه عن الارادة فان قيل هذ التعلق ان حدث لا تمنع سبب لزم
امكان وجود العالم ايضا عن سبب وهو باطل قطعا وان حدث بالاختيار
انقل الكلام اليه ويتسلسل وان حدث لا بالاختيار فتكون الامور الحاصلة
قبله موجبة له فيلزم جواز تخلف العلول عن علته الموجبة له بالذات وهذا
ايضا باطل اتفاقا قلنا التعلق ليس امراموجودا بل هو اعتباري عقلي ولا
يلزم تساوي احكام الاعتباراته واحكام الموجودات فلا يلزم من جواز
حصوله بلا سبب جواز وجود ممكن بلا سبب ولا من امتناع التسلسل في
الموجودات امتناعه في الاعتباريات على انه يجوز ان يكون اختيار الاختيار
نفس الاختيار فلا يلزم التسلسل ولا من جواز تخلف الاعتباري عما يقتضيه
جواز تخلف الموجود عن علته هذا وقد يقال البداهة شاهدة بان
كل حادث وجوديا كان او اعتباريا يحتاج في حدوثه الى سبب ينحصره
بوقت حدوثه وليس بعيد وسيجي في البحث الرابع عشر ان شاء الله
تعالى تمة هذا الكلام لا يخفى عليك ان مبنى الوجه الثاني من الجواب عن
اصل دليلهم جواز كون صانع العالم مختارا لاموجبا بالذات وهم ينكرونه

و يحتمل من علقته يادلة كثيرة فللمحاجة ماسة الى ما هو الاقوى منها والتكلم
عليه يظهر صحة الجواب • فمنها • وهو عمدتها والموثوق به عند هم انه تعالى
لو كان قاعلا للاختيار فلا شك ان اختياره امر ممكن فلا يخلو اما ان يحتاج
حصوله الى مرجع او لا والاول يستلزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى
مرجعه و مرجع مرجعه الى غير النهاية والثاني يستلزم استغناء العالم عن
الصانع تعالى فينسد باب اثبات الصانع واللازمان باطلان قطعا والجواب •
اننا نختار انه يحتاج الى مرجع لكن مرجعه قديم وهو العلم الازلي بترتيب
حكمته ومصلحته على احداث العالم فلا يحتاج الى مرجع آخر لان علة الحاجة
الى المرجع عندنا هو التحدث لا مجرد الامكان فعليك بيان امتناع تخلف
الاختيار عن مرجعه و امتناع تخلف الفعل عن الاختيار وما زدت فيه على
ان قلت هذا الاختيار ان كان لازما ليلزم كون العالم ازليا لامتناع تخلف الممول
عن علة التامة وان كان حادنا ننقل الكلام الى سببه حتى يتسلسل وقد
عرف بما سبق توجه المنع على الملازمين فلا حاجة الى الاعداد او نختار
انه لا يحتاج الى مرجع • وقولكم يلزم استغناء العلم عن الصانع باطل فان
بين وجود ممكن لا عن موجود وبين وجوده عن موجود مختار لا بد اعية
ندعوه اليه غير ارادته بونا بعيدا والاول هو المحال بالضرورة وهو المراد
بما اشتهر من ان الترتيب بلا مرجع باطل والثاني غير مستلزم له ولا لامتنع
آخر بل يجد كل احد من نفسه ان له صفة من شأنها ترجيح احد طرفي
مقدوره من قيامه وقعوده وسائر حر كاته من غير داعية في كل جزئي

من محقراتها و يعلم انه اذا غلبه عطش مفرط او قصده سبغ او عدو مهلك
فخضر عنده انا ماء او عن له طريقان متساويان في النجى عما فيه لم يتوقف
عن مباشرة احدهما الى الاطلاع على المرجح فيه حتى يؤدى الى
هلا كه بل يختار احدهما من غير شعور بوجه رجحان فيه على الآخر
ولا يعلل ترجيح هذه الصفة لاحد الطرفين بشئ * ولا يقال * لم تعلق الارادة
بهذا الطرف دون الطرف الآخر مع تساويهما في جواز تعلقها بهما كما لا يعلل
الايجاب الذاتي * ولا يقال لم اوجب الموجب هذا دون ذلك بل لو كانت مما
يجرى فيها التعليل والسؤال المذكور ما كانت ارادة بل ماهية اخرى فمن ادعى
ان ذلك الشعور ضروري غايته انه لا يشعر بذلك الشعور او ينساه بعد ذلك
وارتكب ان كل من ينكلم يلاحظ مرجحاني كل حرف يتلفظ به على
حرف آخر يحصل به ايضا ما قصد * من المعنى وفي تمدد كل حرف الى حد
على تمديده الى حد آخر وفي امثال ذلك مما لا يحصى في حالة واحدة فقد تناسب
ان ينسب الى المكابرة الظاهرة مع ان عليه اثبات ذلك بالبرهان واني له
هذا ومفرغه دعوى الضرورة الغير المسموعة * ومنها * انهم قالوا لا معنى
لكون الفاعل مختارا الاموجبا لانه لو استجمع جميع ما يتوقف عليه تأثيره
مما سميتوه ارادة واختيارا وغير ذلك وجب ضرورة صدور الاثر عنه
لا متناع تخلف الاثر عن المؤثر التام فيكون موجبا وان بقي شئ منها امتنع
صدور الاثر عنه لا متناع وجود الموقوف بدون الموقوف عليه فلا يكون
فاعلا * والجواب * بعد تسليم امتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام المختار ان

الوجوب بالاختيار لا ينافي كونه مختار ابل يحققه والنزاع انما هو في كونه
 موجبا بالذات اى من غير قدرة و ارادة فان اعترفتم بكونه موجبا
 بواستطاعتها فلا تنازعكم في التسمية * ومنها * ان المختار لا بد له من القدرة
 ونسبة القدرة الى طرفي المقدور اى وجوده وعدمه على السواء فلو كان فاعلا
 بالاختيار للزم جواز كون عدم الشيء اثره واللازم باطل لانه نفي محض فلا يكون
 الوجود ايضا اثره والالفاظ ذلك الاستواء * والجواب * ان منع النفي المحض
 لا يصلح اثرا فان عدم المعلول اثر لعدم العلة * ولهم ان يقولوا نحن لا ننكر ان يكون
 العدم اثر للشيء على الاطلاق بل ننكر ان يكون العدم السابق على وجود المقدور
 اثر للفاعل المختار كما هو اللازم من مذهبكم * وحجتنا ان هذا العدم اذلى واثر المختار
 يجب ان يكون حادثا لانه مسبوق بالقصد اذ القصد الى ايقاع الواقع ممتنع فيكون
 الاثر في حال القصد معد وما بعده موجودا وهو معنى الحادث * ويجاب
 عنه بانه ان اريد بسبق القصد على الاثر السابق الزماني فلا نسلمه ولا بدله
 من دليل * وما ذكر من ان القصد الى ايقاع الواقع ممتنع ان اريد به الواقع
 قبل القصد فمسلم لكن لزوم هذا من كون الشيء اثر المختار ممنوع وان اريد به
 الواقع بهذا القصد فلا نسلم امتناع القصد اليه وان اريد بسبق القصد على
 الاثر السابق الذاتي كسبق حركة الاصبع على حركة الخاتم فهو مسلم
 لكنه لا يلزم منه الحدوث الزماني لتنافي اذلية اثر المختار * ولهم دفع هذا
 الجواب بان معنى القصد الى تحصيل الشيء والتاثير فيه لا يعقل الاحال عدم
 حصوله كما ان ايجابه لا يعقل الاحال حصوله وان كان سابقا عليه بالذات

وهذا المعنى ضروري لا يتوقف الا على تصور معنى القصد كما ينبغي فالقول بان سبق الایجاد قصد اعلی وجود المخلوق كسبق الایجاد ايجابا عليه في الله سبق بالذات لا بالزمان ولا فرق بينهما فيما يعود الى السبق واقتضاء العدم بعيد وكذا القول بان سبق القصد على الایجاد كسبق الایجاد على الوجود فان القصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه واذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا فان الموجد ان نعتد بالرجوع الى معنى القصد يرد هذين القولين * فالجواب الثاني عن هذا الدليل ان معنى كون الفاعل مختارا الله بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لا انه ان شاء الفعل فعل وان شاء عدم الفعل لم يفعل فلا يلزم ان يكون العدم اثرا لمبل ان لا يكون اثر له * ومتناه ان كون صانع العالم مختارا نقص فيه لان خلق العالم وبخاصة وجود الممكنات وكما لا يتناهى وجود واحسان فيجب ان يلزم ذاته تعالى وكونه مختارا يفضي الى جواز انفكاك الوجود والاحسان عنه وهذا نقصان فيه تعالى عن ذلك علوا كبيرا * وايضا الفعل الاختياري لا يكون الا لغرض والغرض لا يكون الا ما يكون حصوله اولى بالنسبة الى الفاعل من عدم حصوله فلو كان الباري تعالى فاعلا بالاختيار لزم استكمالها بالغير الذي هو ذلك للغرض تعالى عن ذلك * والجواب عن الاول * انا لا نسلم ان الوجود بدون الاختيار يبلغ منه مع الاختيار في كونه كاملا وعدمه تفصلنا بل نقول من كوز في العقل ان الثاني اكمل وفاعله افضل واولى باستحقاق الحمد والشكر حتى حكم بعضهم بان الفاعل

لا يستحق الثناء لأجل فعله الغير الاختيارية أصلا واعتبر بالشوب وعين
 بليته العريان أي أفضل وأحق للحمد والشكر . وعن الثاني : أنا لا نسلم
 لزوم الغرض في فعل المختار ودعوى الضرورة فيه غير مقبولة نعم يلزم
 ترتيب الحكمة والمصلحة على فعل الباري تعالى لئلا يكون عبثا لكن فرق
 بين الغرض والمصلحة كما تبين في موضعه ولموسلم فلم لا يجوز أن يكون
 الغرض ما هو الأولي بالنسبة إلى الغير مع استواء حصوله وعند حصوله
 بالنسبة إلى الفاعل لأبد لتفقه من دليل . ومنها . أن العالم قد ثبت قدمه
 بالدلائل والقديم لا يصلح أن يكون اثر له مختار لما مر فلزم أن يكون صانعه
 موجبا بالذات * والجواب * رد تلك الدلائل بطريقه كما سيأتي بعض
 ذلك والبواقي مبينة في مواضعها * ولا يخفى عليك أنه لا يجوز الاستدلال
 هنا بالدليل الذي مر لأنه كان مبني على كون الصانع تعالى موجبا بالذات
 فلو استدل على كونه موجبا بالذات بهذا الدليل لزم الذود وان الدليل
 الثاني والثالث لو قلنا لا على امتناع كون فاعل ما مختار سواء كان واجبا
 أو ممكنا بخلاف البواقي فانها مختصة بالواجب *

✽ الحجة الثانية على قدم العالم ✽

لهم فيها نظريتان أحدهما تحقيقية والآخرى الزامية * أما التحقيقية : فهي
 موقوفة على تمهيد مقدمة وهي أنهم حضروا التقدم في أقسام خمسة (الأول)
 التقدم بالعلية وهو تقدم الملة التامة على مطولها كتقدم النار على السخونة فإن
 السخونة وإن لم تنفك عن النار إلا بابل يمتنع انفكاكها عنها لكن بينهما معنى يصح

حجة للجهل ان يقال ووجدت النار في السمكة ووجدت السمكة في النار ووجدت
 السمكة في النار وقد لا يلقى هو التقديم على (الثاني) التقديم
 بالطبع وهو كون الشيء بحيث يحتاج اليه الآخر لكن لا يكفي في وجوده
 سواء كان داخلا في ماهيته كتقديم الواحد على الاثنين اولا كتقديم سائر العلل
 الناقصة الخارجية (الثالث) التقديم بالزمان كتقديم نوح على محمد عليهما السلام فان
 نوحا كان في زمان سابق على محمد صلى الله عليهما وسلم (الرابع) التقديم بالشرف
 كتقديم العالم على الجاهل (الخامس) التقديم بالرتبة بان يكون شيء اقرب الى
 مبدأ معين من آخر سواء كان ذلك بحسب العقل كترتيب الاجناس والانواع
 في الصعود والنزول فان لكل منها مرتبة في العموم والخصوص
 لا يمكن عند العقل ان يتغير منها الى مرتبة اخرى او بحسب الوضع كترتيب
 الامام والمأموم فانه ممكن ان ينتقل كل منهما الى مكان الآخر فبنوا على هذه
 المقدمة الدليل على قدم العالم بوجهين * الاول * ان الزمان قديم ويلزم
 منه قدم العالم اما الملازمة فلان الزمان من العالم مع انه عبارة عن
 مقدار الحركة المستلزمة للوضع فيلزم قدم المتحرك والحركة والوضع
 واما صدق المأزوم فلان الزمان لو كان حاد ثا في الضرورة يكون عدمه
 مقدما على وجوده وهذا التقديم لا يكون بغير الزمان لان المتقدم فيما
 عداه من الاقسام جائز الاجتماع مع المتأخر بل في بعضها واجب الاجتماع
 معه وعدم الشيء ممتنع الاجتماع مع وجوده واذا كان هذا التقديم بالزمان
 فلزم ان يكون الزمان موجودا حين ما كان معد وما واستحالته اجلي البدييات

وان يكون الزمان زمانا اذ المتأخر بالزمان معناه انه موجود في زمان
لاحق بزمان المتقدم والمفروض ان وجود الزمان متأخر عن عده
بالزمان وهذا ايضا مسلم البطلان واذا كان حده واثمه مستلزما للحال ثبت
قدمه وهو المطلوب • الثاني • ان العالم لو كان حادا لكان صانعه متقدما
عليه بالاتفاق فهذا التقدم اما بقدر متناه فيلزم حدوث الصانع اذ لا معنى لتقدمه
بقدر متناه الا انه لم يكن موجودا قبل هذا القدر ولا نزاع في بطلانه اما بقدر
غير متناه فيلزم قدم الزمان اذ لا معنى لذلك الا تحقق قبلات متقدمة
متعاقبة لا اول لها فيلزم قدم الجسم المتحرك والحركة والوضع لما ذكرنا
في الوجه الاول • والاعتراض على الوجهين • انها مبنيان على وجود الزمان
وهو غير ثابت وما استدللتم به عليه قد عرف حاله فيما سبق وايضا هما
مبنيان على الحصر المذكور وهو ممنوع وسنده تقدم اجزاء الزمان
بعضها على بعض فانه ليس بزمان والا لكان للزمان زمان ولزمانه زمان
الى غير النهاية ولا بالوجوه الاربعة الاخر لانه يجوز في جميعها اجتماع
المتقدم والمتأخر ولا يجوز هذا في اجزاء الزمان وايضا اجزاء الزمان
متشابهة في الحقيقة فلا يكون كون بعضها محتاجا اليه او اشرف بالنسبة الى
بعض آخر اولى من العكس فلا يكون تقدمها بالعلية او بالتبع او بالشراف
وليس تقدمها موقوفا على اعتبار مبدأ وقربها اليه بل هو بالنظر الى ذاتها
فلا يكون بالرتبة فيكون قسما سادا ساقبظا الحصر في الخمسة وليس لهم دليل
عليه الا استقرار ناقص ووجه ضبطه قاصر • وعلى ما قررنا اندفع ما قيل

ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض رتبى * الا ترى انه اذا ابتدى من
الماضى كان الامس متقدما على اليوم واذا ابتدى من المستقبل كان
متأخرا عنه وذلك لان التقدم الرتبى لا يتحقق الا باعتبار مبدء كما تبين
من تفسيره ويتسدل بالاعتبار ولا شبهة ان للامس تقدما على اليوم
بوجه لا يصلح ان يصير متأخرا بذلك الوجه بشئ من الاعتبارات غاية
الامر ان يكون له تقدم بوجه آخر صالح لان يتبدل بتبدل الاعتبار
ولا امتناع في اجتماع قسيتين واكثر من التقدم في شئ واحد والكلام
في التقدم بالوجه الاول لا الثاني وهم يقولون في دفع هذا
السند ان هذا التقدم ايضا من التقدم بالزمان لكن لا بزمان آخر
حتى يلزم التسلسل بل بنفس هذا الزمان بل نقول التقدم الزمانى او لا
وبالذات ليس الا بين اجزاء الزمان وغيرها انما يوصف به بالواسطة
والعرض لوقوعه في زمان متقدما * وتحقيقه ان التقدم الزمانى قبلية
يتمتع فيها اجتماع المتقدم والمتأخر لا ما يكون المتقدم في زمان سابق على زمان
التأخر وهذا المعنى لا يتحقق بدون الزمان فان كان المتقدم والمتأخر من
اجزاء الزمان فلا حاجة لهما الى زمان آخر لان امتناع الاجتماع بين اجزاء
الزمان انما هو من ذواتها اذ ماهيته مقتضية للاقضاء والتصرم وان كانا من
غيرها فلا بد لهما من زمان ليعرض بينهما هذا المعنى بواسطة بان يقع احدهما
في زمان سابق والاخر في زمان لاحق لان غير الزمان من الاشياء التى بينها
قبلية وبعديّة لا يتمتع نظرا الى ذواتها اجتماعها الا ترى ان الامس واليوم

نظر الى حقيقتها يقتضيان ان يمتنع اجتماعهما بخلاف الاب والابن فانها نظرا
الى حقيقتها لا يقتضيان ان لا يجتمعا ان ولما ان يكون ذات الاب متقدما
بل يجوز ان يكونا معا وان يكون ذات الاب متاخرا ولهذا ينقطع السؤال
عن ملية التقدم اذا انتهى الى اجزاء الزمان كما ستقف وهذا مع انه كلام
على السند الاخص فلا يجد فيهم ابطاله فيه نظر اما اول فلانهم لما ان يدعوا
ان حقيقة اجزاء الزمان كما يقتضي امتناع اجتماعهما يقتضي ايضا ان يكون
المتقدم بعينه متقدما بحيث يمتنع ان يكون متاخرا عما وقع متلخرا عنه لم يكتبوا
بمجرد دعوى اقتضاء لمتناع اجتماعهما المستلزم للتقدم بعضها على الاطلاق على
البعض فان كان الاول معناه ان اجزاء الزمان متماثلة في الحقيقة والامثال
يجوز على كل منها ما يجوز على غيره ويمتنع عليه ما يمتنع عليه فلا يكون
تعيين بعضها لوجوب كونه متقدما والآخر لوجوب كونه متاخرا اولى من
العكس وحد يث الامس واليوم كاذب لان هذا الاقتضاء انما هو بالنظر
الى مفهومها لا الى حقيقتها والتوضيح بانتهاء السؤال الى الزمان لمر
اقناعي لا يبرهاني كما ستنبه عليه فلا يفيد في امثال هذه المطالب وان كان
الثاني معناه ان غير الزمان من الاشياء لا يقتضي نظرا الى حقيقتها امتناع
اجتماع اجزائها فان الحركة وسائر الامور الغير القارة وكثير من المتنافيات
يقتضي ذلك فلا يكون هذا المعنى مخصوصا بالزمان فلا يلزم من تحققه حيث
كان تحقق للزمان فلا يكون تقدم مقدم تلك الامور زمانيا فلزم بطلان
حصرهم فان قيل ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها لاجزائها بالفعل بل بالفرض

فاذا افترض العقل لها اجزاء فليس تقدم بعضها على بعض صفة موجودة في الخارج قائمة ببعض اجزائها بل هو يعرض له في العقل فاذا تصور تامهية الزمان كفانا ذلك في تصور تقدم بعض اجزائه على بعض بل في التصديق بذلك بخلاف تصور اجزاء الحركة مثلاً فانه غير كاف في تصور تقدم بعضها على بعض بل انما ينصور وقوع بعضها في زمان متقدم وبعضها في زمان متأخر يد لك على ذلك توقف السؤال عند الوصول الى اجزاء الزمان كما نبهناك عليه فاندفع ما ذكر ان تماثل تلك الاجزاء مانع من تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر لان هذا انما يلزم ان كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج واما الامر المتصل في حد ذاته الذي هو الزمان اذ اعرض له الاتصال القرصي فانه يلزم كون بعض اجزائه المفروضة قبل بعض آخر منها في العقل لذا وانما المتصرمة المفروضة في ماهية هي عدم الاستقرار والاتصال المتجدد قلنا هذا الكلام فاسد من وجوه الاول ان مجرد عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان في العقل لا في الخارج لا يوجب ان يكون تصور الزمان بل تصور اجزائه كافياً في تصور تقدم بعض اجزائه على س س كنه كافي في التصديق بذلك اذ كثير من العوارض العقلية لا يكفي تصور معروضها في تصورها ولا في التصديق بثبوتها الثاني ان ما ذكر جاز في الحركة اذ يلزم منه ان يكون ماهيتها ايضاً متصلة في حد ذاتها لاجزائها بالفعول لان الزمان والحركة متطابقان عندهم ولو كان لاحدهما اجزاء بالفعل دون الآخر بطل التطابق فاجزأؤها لا تكون الا بحسب فرض العقل ويكون عروض التقدم لبعضها

هناك فلو صح ما ذكر كان تصور ماهيتها كافيافي تصور تقدم بعض اجزائها
بل في التصديق بذلك فلا يصح قول ذلك القائل بخلاف تصور اجزاء
الحركة الى آخره ويكون قوله يدل على ذلك توقف السؤال معارضا
بإلزام كلامه لانه يدل على توافق الحركة والزمان لا على تخالفهما كما بينا
فان قلت . حقيقة الزمان ليست الا التصرم والتقضي شيئا فشيئا على الاتصال
ولاشك انه اذا فرض للتصرم وعدم الاستقرار اجزاء لم يحتج العقل في الحكم
تقدم بعضها على بعض الى خارج عنها بخلاف ما له ماهية وراء مفهوم
التصرم وعدم الاستقرار اذ لا بد هناك من تصور امر خارج عنها فهو مغاير
للتصرم والتقضي فهو متصرم ومتقضي بواسطة التصرم والتقضي واما نفس التصرم
والتقضي فهي متصرفة ومنقضية بذاتها لا بامر آخر فظهر الفرق بين الزمان
والحركة وان عروض التقديم والتأخر لا جزاء الزمان بذاته وان اجزاء
الحركة . قلت . المنع في ما ذكرت ظاهرا اذ لا نسلم ان ماهية الزمان هي نفس
عدم الاستقرار بل له ماهية اخرى يعرضها عدم الاستقرار اذ الزمان معدود
من اقسام الكم ولا قائل بان عدم شيء من الاشياء استقرارا كان او غيره
من الكم ولا صحة للقول به . الثالث . انه لو سلم ان ما ذكره يجب ان يكون
تصور الزمان كافيافي التصديق بتقدم بعض اجزائه على البعض ولا شبهة
في انه لا يلزم الا ان يكون بين اجزائه تقدم وتأخر على الإطلاق ولا يدل
قطعا على تعيين بعضها لا يكون هو المتقدم وبعضها لا يكون هو المتأخر فلا يصح تفريع
اندفاع ما ذكر ان تماثل تلك الاجزاء مانع من تخصيص بعضها بالتقدم

و بعضها بالتأخر على ما ذكره أولا لان هذا التماثل ينفي هذا التخصيص لان
يكون بين تلك الاجزاء تقدم وتأخر على الإطلاق من غير ان يكون بعضها
لازم التقدم وبعضها لازم للتأخر نظر الى ذواتها فان قلت - فرعه على
قوله يدل على ذلك توقف السؤال الى آخره لا على ما قبله والتفرع عليه
صحيح لان توقف السؤال يدل على ان المتقدم من الاجزاء متعين بالنظر
الى ذاته للتقدم وكذا المتأخر - قلت - يلزم تعليله الاذ فاع بقوله لان هذا
انما يلزم الى آخره فانه صريح في انه عرفه على ما ذكره سابقا على انه يقال
المطلوب بذلك السؤال ان كان العلم بانية التقدم فلا نسلم انه لا يتوقف الا
عند الوصول الى اجزاء الزمان بل كلما كانت الحادثة التي تبين بها تقدم المتقدم
معلوم التقدم للسائل والتي تبين بها تأخر المتأخر معلوم التأخر له يتوقف
السؤال والا كان لغوا وان كان المطلوب العلم بلمعية فلا نسلم انه يتوقف عند
الوصول الى اجزاء الزمان فان تبين بعض اجزاء الزمان لوجوب كونه
متقدما لبعضه لوجوب كونه متأخرا ليس مما يعلم بالضرورة فثبتوه غير مسلم
الى انتهاض برهان عليه وذلك في غاية الصعوبة واما ثانيا فلانا نقول معنى
كون الشئين مجتمعين ومعنى كونهما معا واخذو المعية والتقدم والتأخر
متساوية في الاقسام فالى اية اقسام ينقسم احدها ينقسم الى الآخراة
ايضا وهي في كل قسم متساوية في المعرفة والجهالة فمن عرف معنى
التقدم الزماني مثلا عرف البتة معنى التأخر والمعية الزماني وبالعكس
فقولهم في تفسير القليلة الزمانية انها قليلة يمتنع فيها اجتماع المتقدم

والمتأخران اراد به الاجتماع الزماني فهم تفسير الشيء بما يساويه في
الزمان والحلفاء هذا باطل وان اراد به الاجتماع باحد الوجوه
الاربعة الاخرى وطلق الاجتماع فهو باطل ايضا لان التقدم والتأخر الزمانيين
يجوز اجتماعهما ببعض تلك الوجوه بل بكليهما ولا مخلص لهما عن ذلك
الابان يعدلوا الى دعوى ان معنى القبلية والبعديّة والمعينة الزمانيات
ضروري لا يحتاج الى تعريف فان كل احد من اهل النظر وغيرهم ينبادر
الى ذهنيه منها هذا المعنى وما ذكرناه من تفسير لفظي لا تعرف حقيقة فيقال
لهم لانسلم تبادر بخصوص الزماني من المتقدم مبلّغ ما يشمله وتقدم عدم الزمان
على وجوده وتقدم الباري على الحوادث فان الزمان والعالم على تقدير
كونها قد بين كما زعموا فلا شك في امكان فرضهما غير قد بين وفي صحة
ان يقال لو كانا حادثين لكان عدم الزمان بتقدم ما على وجوده ولكن الباري
متقدما على العالم بغير العلية ويفهم من التقدم المذكور كل من يعرف اللغة
معنى حقيقيا وليس بتقدم زماني قطعا فهو معنى يصح ان يقال الزمان
كان معدوما ثم وجد وما كانت العالم موجودا مع الباري ثم صار معه
وانفهام معنى اللفظ لا يتوقف على كونه مطابقا للواقع غايته ان لا تعذر
على تلخيص العبارة فيه بحيث يتبين بها كنه ذلك المعنى من غير ايهام باعتبار
الزمان فيه كما يؤهم به لفظ كان وثم وهذا كما نقول نحن وهم ايضا في بيان
معنى التقدم بالقبلية انه معنى مصحح لان يقال وجد هذا فوجد ذلك دون
العكس والفاء ايضا مشعر بالتعقب الزماني وليس بمتراد ولا صحيح ولا نجد

عبارة بينة لكتبها من غير ابهام ومثل هذا كثير فان كل واحد منا يفهم معنى قولنا العتقاء ممكن في نفس الامر واذا سئل عن معنى نفس الامر لا يقدر على بيانه التام بعبارة محررة فان المراد بها ليس هو الخارج لان العتقاء ليس موجودا في الخارج فلا يعقل انصافه بشيء فيه ولا الذهن لانه كذلك سواء تعلقه ذهني او لا يل سواء وجد الذهن او لا للفرق بالصدق والكذب بين هذا القول وبين قولنا العتقاء ممتنع في نفس الامر مع كونها حاصلين في الذهن على السواء فنقول المراد بها نفس العتقاء والامر هو العتقاء وكذا في جميع موارد استعمالها المراد بالامر هو المحكوم عليه مع ان لفظة في مشعرة باعتبار الخارج او الذهن وما ذكرناه هو محصل ما قال حجة الاسلام في هذا المقام من ان معنى قولنا ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ولا زمان ثم كان ومعه العالم ومعنى قولنا كان ولا عالم وجود ذات الباري تعالى وعدم ذات العالم فقط ومعنى كان ومعه العالم وجود الذاتين فقط وليس من ضرورة ذلك التقدير شيء ثالث وان كان الوهم لا يسكن عن تقدير ثالث فلا التفات الى اغاليط الاوهام ومراد بقوله فقط في الموضوعين حصر معنى القولين فيما ذكر بالنسبة الى امر ثالث موجود هو الزمان، يعني صحة القول الاول لا يقتضي من الموجودات لاذات واحدة وصحة الثاني لا يقتضي منها الاذتين لانها لا يقتضيان شيئا حرا سلابا ليل انه يصرح في آخر كلامه ان لفظة كان تقتضي امر انسيا اعتبارا لا امرا محققا وجود الكن الوهم يعجز عن فهم وجود مبتدأ الامع

تقد يزوجود قبل له محقق هو الزمان وهذا كجزءه عن فهم ان يتناهي
 الاجسام من غير ان يكون وراءه شئ محقق هو خلاء اي بعد لانهاية له
 او ملاء اي شئ شاغل لذلك البعد واذ اقبل له ليس وراء العالم شئ لا خلاء
 ولا ملاء اي عن قبوله لكن العقل يعلم ان الخلاء نقي محض وعدم صرف
 والبعد عبارة عن الامتداد بين سطوح الاجسام والمفروض تناهي
 الاجسام الذي هو تناهي العالم فيحكم بان لا خلاء ولا ملاء وراء العالم وان
 الوهم مخطئ في حكمه وكما انه مخطئ في حكمه بان وراء العالم بعدا مكانيا
 وعاجز عن ادراك ما هو الحق فيه كذلك هو مخطئ في حكمه بان قبل كل
 حادث بعد ازمانيا وعاجز عن ادراك ما هو الحق فيه واما الطريقة الالزامية
 فهي ايضا مبنية على قدم الزمان المستلزم لقدم العالم وتقريرها انكم قائلون
 بان الله تعالى كان قادرا على ان يخلق قبل خلق هذا العالم عالما آخر بان نفرض
 مثلا ان هذا العالم انتهى الى زماننا بالف دورة من الفلك فيقدم تقدم
 ذلك العالم عليه بحيث ينتهي الى زماننا بالف ومائة من تلك الدورات
 وعالمنا لثا قبلها بحيث ينتهي الينا بالف ومائة من تلك الدورات فانكم ماتحيلون
 شيئا من ذلك فاما ان يقال ليس بين بدء خلق العالمين المقدرين وبدء خلق العالم
 المحقق شئ ولنعتبر عنه بالامكان وبطلانه ظاهرة واما ان يكون الامكان
 الذي بيننا وبين بدء العوالم الثلاثة كلها واحدا وهذا باطل بداهة واما ان تكون
 امكانات متغايرة بعضها ازيد وبعضها انقص وبعضها متساو وهذا هو الحق فان
 حال هذه الامكانات في الزيادة والنقصان والتساوي كحال الدورات

والدور الثاني بين يده ، خلق العالم الثاني من القدرين وبدء خلق الاول
 منها صنفين بدء خلق الاول وبدء خلق العالم المحقق وكلتاها معا مساوية
 لما بين خلق الثاني من القدرين وبدء خلق المحقق فيكون لا مكانات
 المذكورة ايضا كذا ثبت انها قابلة للزيادة والنقصان والمساواة فتكون
 كميات او مستلزمات للكمية لان الامور المستكورة اولاً وبالذات من
 خواص الكمية ولا شك انها ليست من قبيل العدد ولا المقدار اي الامداد
 الحال في الجسم ثبت انها الزمان او مستلزمة له لان الكم منحصري الاقسام
 الثلاثة فقبل العالم عندكم زمان • والاعتراض عليها • اما اولافانا لان سلم ان
 هذه الامكانيات التي ذكرتموها امور موجودة بل هي من الاعتبارات
 الوهمية وما استدلتم به على وجودها غير تام لان المساواة والمغاوطة انما
 تدلان على وجود معروضيهما في الخارج لو كان الاتصاف بهما في الخارج
 وهنالك كذا بل الاتصاف بهما ايضا اعتباري وانكم متعرفون بام
 الامور الوهمية تنصف بهما اذ تقولون ان ما بين الطوفان الى زماننا ازيد مما
 بين بعثة محمد عليه السلام اليه مع انكم قائلون بان هذا الزائد والتاقص ايضا
 امرين محققين بل هو هومين وهذا كان يقول لكم قائل اما ان يمكن ان تكون
 كرة العالم اكبر مما وقعت بقدر ذراع في جوانبها وبقدر عشرة اذرع او لا
 يمكن • فان قائم لا يمكن قائم مكايرون ولا اقل من انكم مطالبون بالبرهان على
 امتناعه مع ان لخصوكم حينئذ ان يقولوا نحن ايضا لا نقول بإمكان خلق العالم
 قبل الوقت الذي خلق فيه • وان قائم يمكن فبالضرورة يكون وراء العالم

ممكن عند ربح وبقدر عشرة لذرع والثاني ازيد من الاول
 فيكون واما العالم مكان موجود ولا نزاع في بطلانه فما هو جواب عن هذا
 فهو الجواب عما ائتم من وجود الزمان قبل العالم واما ثانيا فان دليلكم على
 تقدم التسليم صحته قاصر عن عدم اكم لذلور دتموه لا لازم قدم الزمان وهو
 لا يدل الاعلى تقدمه على حدوث العالم في الوقت الذي حدث فيه وعلى
 حدوث المقدور قبله بمقادير ولا يلزم من هذا قدمه فان قلت «تقرر الدليل
 هكذا انكم قللون بان الله تعالى قادر على خلق العالم قبل الوقت الذي خلقه
 فيه بتقدير و آخر و آخر الى غير النهاية ولا يلزم عجزه تعالى عن ذلك وحيشد
 لا يقف التقدم الزمان في مرتبة من المراتب الى غير النهاية وهذا هو التقدم
 » قلت « لا نسلم انهم قللون بذهاب القدر الذي يمكن فيه خلق العالم الى
 غير النهاية لانه يلزم منه امكان قدم العالم و عندهم امتناعه ثابت بالبراهين
 ولا خبير في عدم قدرة الله تعالى على غير الممكن بل هو لازم ولا يسمى هذا
 عجزا فلا يتم هذا التقرير للزامهم »

* الحجة الثالثة *

ان امكان وجود العالم و امكان ايجاد المصانع اياه اذ ليا ن ويلزم منه صحة
 وجوده و ايجاد في الازل و يلزم منه وجوده في الازل اما الاول فلانه
 لا شبهة ولا نزاع في ثبوت امكانها في الجملة و امكان كل ممكن لازم ذاته
 لا يجوز انفكاكه عنه اضلا و الا يلزم الا نقلا ب من الامتناع الى الامكان
 او بالعكس وكلاهما ضروري الاستحالة و اما الثاني فلان الامكان هو اسواء

الطرفين أي الوجود والعدم بالنظر إلى ذات الممكن فصحة كل منها لازم
نظر إلى ذاته. واما الثالث فلا نه يلزم من عدمه ترك الوجود الذي هو افاضة
الوجود وما يتبعه من سائر الكمالات على الممكنات اذمنة غير متناهية من
الكريم المطلق والمواد الحق وهو لا يليق بشانه. والاعتراض عليها. اما
اولا فان الظرف اعنى في الازل في قولكم يلزم من ازالة امكان وجود
العالم و ايجاد صحته وجوده و ايجاد في الازل ان كان متعلقا بالوجود
و اليجاد فلا نسلم ذلك للزوم فان ازالة امكان الشيء لا يستلزم صحة وجوده
الازل بل الامر بالعكس فان امكان جميع الخواثل ازل و وجودها في
الازل غير صحيح وصحة اليجاد الازل متوقفة على صحة الوجود الازل
وان كان متعلقا بالصحة فاللزم مسلم بل مآل ازالة امكان الشيء وصحة
وجوده الازل واحد فلا يستلزم صحة وجوده الازل وقدرة الصانع
تعالى عليه حتى يكون عدم ايجاد في الازل تركا للوجود وهذا ما قال
جمهور المحققين ان ازالة الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزم له
وينوه باننا اذا قلنا امكانه ازل فالازل في المعنى ظرف للامكان فيلزم كون
ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا
المعنى ظرف لوجوده أي وجوده المستمر الغير المسبوق بالعدم ممكن ومن
المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا
امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممثلا
ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من الممتنعات دون الممكنات لان

الممتنع هو الذي لا يمكن وجوده هو جده من الوجود ولم يرتض بعض الافاضل
 هذا المسطور في كتب القوم وادعى ان ازلية الامكان مستلزمة لا مكان
 الازلية لكن ما لورد في بيانه ما لفاد ما اراد و ذلك انه قال امكانه اذا
 كانت مستمر الازل لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من
 اجزاء الازل فيكون عدم منعه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا
 نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز
 اتصافه به في كل منها لا بد لا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل
 منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى
 ذاته فازلية الامكان مستلزمة لا مكان الازلية هذه عبارته ونحن نقول *
 مقدّماته غير مسلمة الى قوله بل جاز اتصافه به في كل منها فانه في حين المنع
 ولم يذكر ما يلزم منه هذا فانه ما زاد بالتطويل السابق على ان عدم المنع من
 قبول الوجود مستمر له وهذا مما لا نزاع فيه لان استمرار عدم المنع من
 قبول الوجود واستمرار امكان الوجود في المال واحد واستمرار الامكان
 لم يتنازع فيه احد الا ان المحققين ادعوا انه لا يقتضي الا ان يكون الوجود
 في الجملة ولو في وقت من الاوقات جائزا جوازا مستمرا وهذا لا يستلزم
 ان يكون الوجود المستمر جائزا في الجملة وليس في كلامه ما يستلزم جواز
 هذا اصلا وابعده من هذا ماضيه اليه من قوله لا بد لا فقط بل ومعا ايضا فانه
 لو سلم ان ازلية الامكان يستلزم جواز الاتصاف بالوجود في كل من اجزاء
 الازل فمن اين يلزم جواز المقارنة ومعلوم ان الاتصاف بالوجود في كل

من ان لا يكون متناهي في الزمان ولا في المكان
 ان يكون مشتركاً بالخاص وهذا كان يقال اذلية امكان المتناهيين يستلزم
 جواز اتصاف كل منهما بالوجود في كل من اجزاء الازل لا بد لا فقط بل
 وتعالى لا يخفى بطلانه وجواز اتصافه به في كل منها معاً الى آخره الذي
 قرع عليه ما زعمه من استلزامه اذلية الامكان لا مكان الاذلية مما لا طائل تحته
 وقد اورد عليه النقص اجمالاً بالاغراض الغير القارية فلهما من الممكنات
 وامكان كل ممكن اذلي كما ذكرنا مع عدم جواز اتصافها بالوجود المستمر
 ولا بخاصة عنه الا بالنكار امكان شيء غير قاري واما ثانياً فلا نـ ما ذكرتم من
 حديث الجود ولزوم اذلية كلام خطابي غير نافع في امثال هذه المقامات *
 * الحجة الرابعة *

لم فيها ايضاظر يفتان مبنى احداً ما اعتبار الامكان الذي اتى لحوادث العالم
 ومبنى الاخرى اعتبار الامكان الاستعدادي لهما تقرير الاول * ان
 الحوادث قبل حد وثه لا يتخلوا اما ان يكون ممكنات او واجبات وممتعا والاخير ان
 باطلان لا يستلزمها الانقلاب من الوجوب والامتناع الى الامكان واستحقاقه
 ضرورة اذ معنى الوجوب عدم صلاحية القدم اصلاً ومعنى الامتناع
 عدم صلاحية الوجود اصلاً ومعنى الامكان صلاحية كليهما في الجملة
 فلا يعقل اتصاف شيء باثنين منهما الا في الازل ولا في زمانين مع استلزام الشيء
 لكون الشيء واجبا وجوده في زمان واقعا عدمه فيه فحينئذ لا يول قله
 قبل حد وانه امكان والامكان امر وجودي لانه لو كان عدمياً لم يتحقق

الا باعبار العقلية هنا باطل لان الممكن ممكن اي له امكان سواء اعتبره
العقل او لا باطل سواء وجد العقل او لا ولان تقيضه الا امكانه هو عدمي
لصدقه على المحتج. واحيد التقيضين اذا كان عدمي يلزم ان يكون الآخر
وجوديا والالزام ارتفاع التقيضين ولانه لو كان عدميا لصدق قولنا
امكان الممكن لا ولا فرق بين قولنا امكانه لا وقولنا لا امكان له والثاني
باطل قطعا فالاول باطل ايضا فلزومه باطل ثم هو ليس امر اقلما بنفسه
سواء كان جوهريا او لا لان الاضافة معتبرة فيه لا يعقل بدونها اذا
امكان الشيء انما هو بالنسبة الى وجوده وعدمه والذوات القائمة بانفسها
لا يعتبر فيها من حيث هي اضافة فتكون صفة فتحتاج بالضرورة الى محل
ثم تلك الصفة ليست قدرة الفاعل على الممكن ليكون محلها الفاعل فلا ثبت
الاقدمه لا قدم العام لان قدرة الفاعل على الشيء تعليل الشيء بنفسه وايضا
القدرة لا يعقل الا بالاضافة الى القادرو الامكان ليس كذلك فليس اياها
ولا يجوز ان لا يكون بين الممكن وذللك المحل تعلق قوي بان يكون حصوله فيه
او معه على التفصيل الذي تقدم في اوائل البحث فثبت ان لكل حادث قبل حدوثه
متعلقا هو محل لامكانه وهذا الامكان يسمى قوة لذلك المحل بالنسبة الى
ذلك الحادث مالم يوجد فيقال لهيولى النطفة قوة كونه انسانا وذلك
المحل موضوع بالنسبة الى هذا الامكان وهو عرض حال فيه واما بالنسبة الى
الحادث ايضا موضوع له ان كان الحادث عرضا كالاستعدادات المتعاقبة
الواردة على المواد وهيولى ومادة له ان كان جسما وهيولى لتعلقه ان

كان نقشاو محل له على الاطلاق ان كان صورة وبعض المحققين سماه بالاضافة
الى الصورة مادة لكن الاظهر ان اطلاق المادة عليه باعتبار المركب
لا باعتبار الصورة فقط ثم ذلك المحل لا بد ان يكون قد بما او منتهيا الى محل
قديم والا عاد الكلام فيه حتى يلزم التسلسل و المنتهى لا بد ان يكون
هيولى فثبت قدم الهيولى وهو قدم العالم ثم الهيولى لا يمكن تحققها الا مع
صورة ومنها ما هي مقنضية لصورة معينة كما هي مبينة في مواضعها فثبت
قدم تلك الصورة معها فثبت قدم الاجسام المركبة منها ثم الجسم مستلزم
لبعض الاعراض فثبت قدمها ايضا * هذا تقرير الحجة على الطريقة
الاولى * والا عراض عليه من وجوه * الاول * انا لانسلم ان الامكان
وجودى اى موجود فى الخارج وما ذكرتم في بيانه من الوجوه كلها
فاسدة اما اولها فلانها منقوضة بالامتناع اذ لو صح شئ منها لزم ان يكون الامتناع
امرا وجوديا فيساق الكلام فيه بمثل ما سبق في الامكان حتى يلزم ان يكون
للممتنع كشرىك البارى متعلق قديم يكون امتناعه حالا فيه ولا شك في بطلانه
واما ثانيا فلان قولكم في الاول من الدلة على ان الامكان وجودى من
انه لو كان عدما لم يتحقق الا باعتبار العقل ان اردتم به انه لو كان عدما
لم يتصف به الممكن الا اذا اعتبر العقل اتصافه به فاللزام ممنوعة فان الاشياء
تتصف بالامور الاعتبارية العددية في انفسها سواء اعتبرها معتبرا ولا كما ان
اجتماع النقيضين متصف بالامتناع مع قطع النظر عن جميع الاعتبارات
بخلاف اتصافه بالامكان فانه لا يكون الا باعتبار العقل ولذا يصدق الحكم

بالاول **•** والثاني مع استوائهما في تحققهما في العقل وعدم تحققهما في الخارج
وهذا يعني ما يقال ان الشيء كذا في نفس الامر كما نبيهاك عليه فيما سبق وان
اردتم به انه لو كان عد ميا لم يوجد الا في العقل فاللازمة مسلمة لكن بطلان
الثاني ممنوع • وما ذكرتم في بياانه فساد • يظهر مما ذكرناه آتقا وايضا قولكم
في الثاني منها احد النقيضين اذا كان عد ميا لزم ان يكون الا خروجه وجوديا
باطل • وقولكم والالزام ارتفاع النقيضين ان اردتم به ارتفاعهما عن الصدق
على شيء معين وهو الارتفاع المحال فلا نسلم الملازمة فان العمى واللامعي
كلاهما عدميان مع انه لا يخاف شيء عن صدق احدهما عليه وان اردتم به ارتفاعهما
عن الوجود بان لا يكون شيء منهما وجودا فاللازمة مسلمة لكن لا بطلان
هنا فان قولنا الامكان ليس بوجود الا امكان ليس بوجود لا يتضمن
فساد اصلا بخلاف قولنا هذا الشيء ليس بممكن هذا الشيء ليس بلا ممكن
فان بطلانه بدیهی سواء كان احدهما وجوديا ولا وايضا قولكم في الثالث
منها لا فرق بين قولنا مكانه لا ولا امكان له باطل لان معنى الاول ان
لا امكان الذي هو منصف به امر عدمي ومعنى الثاني انه ليس متصفا
بالامكان والفرق بينهما • الثاني • انه لو سلم ان الحادث محتاج قبل
حدوثه الى متعلق فلم لا يجوز ان يكون ذلك المتعلق فاعله والتعلق بينه
وبين فاعله اقوى من التعلق بينه وبين ما جعلتموه متعلقا لان فاعله يوجب
وجوده • دون ذلك المتعلق • فان قيل • محل الحادث ما يقوم به الحادث عند
حدوثه فجاز قيام امكانه به قبل حدوثه واما التعلق فلا يقوم به الحادث

حتى يحتمل إمكانه على تقدير تعلية لا يتأتى في نفس. فان قيل
 لو كان المتعلق هو الفاعل لكان الامكان هو القدرة وقد ابطالناه. قلنا
 لا نسلم. ولم لا يجوز ان يكون صفة اخرى للفاعل. الثالث. المعارضة بان
 الامكان صفة للممكن وصفة الشيء لا يجوز ان تكون قائما بغيره ولو كان بينهما اي
 تعلق فرض فلا يجوز قيام امكان الممكن بغيره والالزام ان لا يكون الممكن
 ممكنا ولو رد هذه الاعتراضات ولزوم هذه الفسادات على هذا التفتيز عدل
 بعضهم في تقرير هذه الطريقة الى وجه آخر وقال ان الامكان وان لم يكن
 في نفسه موجودا خارجيا لكنه يتعلق بشئ غير الممكن فمن حيث تعلقه بذلك
 الشئ يقتضى وجوده في الخارج قبل وجود الحادث. وتوضيح هذا
 الكلام ان الامكان لا بد ان يكون بالقياس الى وجود الوجود على قسمين
 وجود بالذات اي كون الشئ في نفسه كوجود البياض ووجود بالعرض
 وهو كون الشئ شيئا آخر وهذا ان يكون بتغير صفة الشئ الاول مع بقاء
 حقيقته ككون الجسم ابيض وكون الهوى ذات صورة او جسم او بتغير ذاته
 وحقيقته ككون الماء هواء فان هذه الاكوان وجودات للبياض والصورة
 والجسم والهواء بالذات وللجسم والهوى والماء بالعرض فلمكانات وجودات
 الامور الاربعة المذكورة لا متعلقة قبل حدوثها بالامور الثلاثة المذكورة
 آخر افيقتضى ان يكون حينئذ موجودا في الخارج والالم يكن ان يحصل لها
 اشياء اخر او تصير اشياء اخر هذا في الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض
 اما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات فالممكن به اما ان يكون وجوده متعلقا

يشي **المادة** في **موضوع** كوجود الاعراض او مادة كوجود الصورة والجمع
والنفس او لا كما جردت المطلقة والثاني لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان
له امكان قبل حدوثه لما مر ولا يجوز ان يكون قفئا بنفسه ولا بموضوع دون
الآخر ولا بمادة دون اخرى اذ لا تعلق له ولا اختصاص بشي منها مثل هذا
يكون اما منع الوجود او قد يباو الاول ان كان حادثا قبل حدوثه يمكن
ان يوجد في الموضوع او في المادة او مع المادة فيجب ان يكون حينئذ
ذلك الموضوع او المادة موجودا لو الالم يكن وجوده فيه او معه ثبت
ان امكان الحادث على الاطلاق يقتضي ان يكون موجودا قبل حدوث
الحادث ثم تنقل الكلام الى ذلك الشئ انه حادث او قد هو الاول باطل
فتعين الثاني فيلزم قدم للعالم والاعتراض على هذا التقرير من وجهين
• الاول • النقص و تقريره انه يلزم منه عدم جواز ان يحدث موضوع
مع عرض او بدن مع نفس لان هذا العرض او النفس قبل حدوثه يمكن
ان يوجد في ذلك الموضوع او مع ذلك البدن الى آخر المقدمات واللازم
باطل ضرورة واتفاقا • الثاني • الحل وهو ان الملازمين اعني قوله في
الاول والالم يكن ان يحصل لها اشياء اخر الى آخره وفي الثاني والالم يكن
وجوده فيها او معها من عت ان اذ يكفي في امكان وجود الحادث على الوجود
لذلك كورة امكان وجود تلك الاشياء التي وجوده منتهى بها قبل حدوثه
ووجوده حينئذ بالفعل ليس باللازم نعم ذلك الامكان متنف بشرط عدم
تلك الاشياء لكن بين تحقق الشئ بشرط عدم شي وبين تحققه في وقت

عندئذ لا يكون بعيدا عن هذا التقرير تطويلا بلا طائل لانه
لا ينبغي الوجود بالذات الوجود في الشيء او معه فقد اعتبر فيه الوجود
بالمرس فلا حاجة الى ذكره على حدة والتطويل الذي وقع فيه. واما التقرير الثاني
ان الممكن لا يخلو اما ان يكون امكانه الذي كماله في ضمان الوجود عليه
من مؤثره القديم اولا فان كان الاول لازم قد منه لا يمنع تحلل المعلوم
عن علته التامة فثبت المطلوب وان كان الثاني فلا بد ان يتوقف الوجود
على شرط فان كان ذلك الشرط قد يما فذلك وان كان اتحادا متوقفا
بالضرورة على شرط آخر حادث والالم يكن هو اتحاد ثلما ذكر فيوقف هذا
الشرط الثاني على آخر حادث وهكذا الى غير النهاية فيكون كل حادث
مشروطا بحوادث مترتبة غير متناهية فلا يخلو اما ان يكون مجتمعة في
الوجود او متعاقبة والاول هو التسلسل المحال فنعين الثاني ولا بد ان يكون
لما حصل متعلق بذلك الحادث اذ لو لم يتعاقب بمحل او تعلقت بمحل ليس له
اختصاص بذلك الحادث لم يكن حذوثة لواسطتها ولي من حدوث غيره
فثبت لكل حادث شروط متعاقبة غير متناهية متواردة على محل ولزم
قدم هذا المحل والامتنع تماقب الامور الغير المتناهية عليه وهذه الشروط
محصلة لا يستعد اذا الحادث للوجود ومقربة له اليه ولو وجد بايجاد يقان
الحوان حين ما كانت مادته بصورة النطفة ابعد من الوجود وموجود
ابعد من ايجاد منه اذا كانت مادته بصورة المضيئة وهو المسمى بالامكان
الاستعداد ادعى وهو غير الامكان الذي لانه امر موجود من قبيل الكيف

دون الإمكان فانه لا اعتبار عقل كما عرفت ولانه بالنسبة الى
خارج متناه قبل غير متناه دون الذاتي فانه واحد ولانه غير لازم للماهية
الممكن دون الذاتي فانه لازم لما يمنع الانفكاك عنها ولانه حال في ملادة
الحادث لا فيه دون الذاتي فانه لا يتفاوت أصلا فثبت بهذا التقدير قدم
التمكينات للموجودات ما قبلها وانها اوجود ما قبلت به قدم العالم وهو المطلوب
والاعتراض عليه انه مبني على امور مثل كون الموجود تعالى موجبا
لاختار اوجوا كون مادة للممكن قدسية وجواز تسلسل الامور المتعاقبة
الى غير النهاية وقد كشفنا عنها الخطا مقيا سبق بما لا مزيد عليه فلا حاجة
الى الاعداد الذي تذكره ههنا ان تلك الامور المتعاقبة على تقدير
تسليم جوازاها ولزومها من اين لزم احتياجها الى المحل ولم لا يجوز ان يكون
امور اقلية بانفسها مناسبة للحادث بحسب ذواتها على مراتب متفاوتة وما
ذكر من انها مقربة للعللة الفاعلية الى مفعولها ولا يتصور قربها من الوجود
على مراتب متفاوتة غير متناهية حال كونه معدوما الا اذا كان هناك
امر يتعلق بوجوده به بان يوجد فيه او معه وتوارد عليه حالات غير متناهية
مهيئة لوجوده ولولا ذلك الامر الذي يتعلق بوجود ذلك الحادث لم يتصور كون
تلك السلسلة مقربة الى ذلك الحادث لخصوص من دون غيره مجرد ادعاء غير
مسموع فان ذلك يتصور بما صورناه وما قيل في بيان ذلك من ان القرب
بالحقيقة صفة المحل فانه هو الذي يقرب من وجود ذلك المحل فيه على تلك
المراتب ممنوع فانه لا معنى للقرب والبعد هناك الا كثرة الوسائط وغلبتها

او طول الزمان التخليل وقصره وكلا المعنيين بالنسبة الى تلك الامور مع
 الحامش يظهر فان بين بعضها وبين الحادث وسائط كثيرة وبين بعضها
 وبينه وسائط قليلة وكذا الزمان بين بعضها وبينه طويل وبين بعضها وبينه
 قصير ولما بالنسبة الى المادة التي يوجد فيها او معها الحادث فلا تحقق لشيء
 من هذين المعنيين الا باعتبار تلك الامور بان يقال هي حال كونها مع هذا
 المستند او غير المستند بالحادث منها حال كونها مع ذلك الاستنداد باحد
 المعنيين فوضح ان تلك الامور اقرب بان يكون اقرب واليعد صفة لها
 بالحقيقة من المحل المذكور ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون معها الفاعل فان
 قلت * مناسبة المادة لما تقوم بها اقوى من مناسبة الفاعل لاثره للغير انما تم به
 هقلت * قد عرفت اندفاعه في الاعتراض على الطريقة الاولى * واعلم ان الاحاط
 الزاوي لمورد دليلا على كل ما كان مقتضى وجوده الى المؤثر فانه يجب
 ان يكون محدثا وقال هذا برهان عظيم ونكتة جليلة قوية في بيان اشتداد
 الاثر الى المؤثر لا يحصل الاحال الحدوث فيصلح ان يعارض به ادلتهم على
 قدم العالم اذ لا نزاع في انه اثر المؤثره تقرير الدليل * على ما ذكره الامام
 انا اذا اسندنا الباقي حال بقاءه الى المؤثر فهذا الاثر اما ان يصدق عليه انه
 كان حاصل قبل ذلك او يصدق عليه انه ما كان حاصل قبل ذلك فان
 كان الاول لزم ان يقال المؤثر حصل في هذا الوقت شيئا كان حاصل قبل
 ذلك وهذا غير معقول وان كان الثاني فهذا الاثر يكون حادثا لباقي فيكون
 المنفرد الى المؤثر هو الحادث لا الباقي * تقرير الآخر * فيا زيادة تفصيل بوجوه

وهو ان الافتقار الى المؤثر اما ان يحصل حال وجود الاثر او حال عدمه
فلن حصل حال الوجود قاما ان يحصل حال الحسوث او حال البقاء
لا جازم ان يحصل حال البقاء والالزام ان يكون الشيء حال بقائه مفتقرا الى
موجد يوجده ومكون يكونه وذلك محال لان ايجاد الموجود وتحصيل
الحاصل محال في بداهة العقول فلم يبق الا ان يكون افتقارا لاثري الى المؤثر اما
حال العدم او حال الحدوث وعلى التقديرين يلزم ان يكون كل موجود
مفتقرا الى المؤثر حاد ثابته وذكر وافى الجواب عنه ان التأثير في الباقي وان
كان قد يماهوان دوامه بدوام المؤثر فلا يكون تحصيل الحاصل ولا في امر
متجدد لا تعلق له بالباقي من حيث هو باق قتلوا فلا يكون هذا الدليل تاما فضلا
عن ان يكون قويا ونحن نقول هذا الجواب لا يشفي علة لان ذلك المؤثر
اما ان يعطيه اصل الوجود اى يجعله متصفقا به كما انه يفيد دوامه اولا فان كان
الاول فليتين انه في اية حالة يعطى القديم اصل الوجود واعطاؤه البتة
يتنص حالة لم يتحقق الوجود قبلها والا كان تحصيل الحاصل ولا يتصور للقديم
هذه الحالة وان كان الثاني لم يكن المؤثر مؤثرا لان المؤثر اما الفاعل او العلة
المستقلة واياها كان لازم ان يكون معطيا لاصل الوجود ومحصوله وقد صرح
بهذا بعض هؤلاء المجيبين في مواضع من كلامه كيف وانه قول بان الممكن
القديم لا يفتقر في اصل وجوده الى مؤثروا اذ لم يفتقر في اصل وجوده
الى مؤثر فمن اين لزم افتقاره في دوام ذلك الوجود الى المؤثر نعم يرد
على الامام الرازي بانك قائل بان علة الافتقار الى المؤثر هو الامكان

و بالخطاب القديم في تعالى ولا شك ان الصفات ليست واجبة لذاتها فتكون
ممكنة فلازم افتقارها الى المؤثر و استفادة وجودها منها فلازم تاثير المؤثر
في القديم لكن هذا الالتزام لا يفيد الحكم هنا لا نا الا ان بعد المنازعة
مهم في اقتدارهم على اثبات مطالبهم بالبراهين فلا سبيل لهم الى ايرادها
و انما بحيث لا يبقى مجال توجه منع وقد خ فيها ولا يتعهم الكلام الاقناعي
و لا لا في مع ان جمهور المليون وان قالوا بشيوت الصفات القديمة لكن
علة الافتقار الى المؤثر عند هم هي الحدوث لا الامكان فقط و بعد علمهم
حدوث كل ممكن و براهينهم ناهضة عليه فقط فلا الزام عليهم و انما اشبهنا
الكلام في هذا البحث و استبعنا ذيله لان ما ذكر من مقدّمات دلائلهم
اصولي لمقاصد هم و اساس لقواعدهم و امهات المباني و عقايدهم داترة عليه
في كثير من قبائلهم فلا حذر في مطلع القطر الناطق في هذا الكتاب نظرا لانصاف
على مواضع الخالي و مواقع الدليل في تصولهم التي هي الاكثرت فيهم و عداو
عقيدتهم ليعرف ان كلام المليون من جهة المساحنة و المناظرة اقوى من
كلامهم فكيف و هو متصور بالينة القطعية و الحجة اليقينية و هي اقوال
الانبياء المقطوع بجمعها بشهادة المعجزات البهية و الآيات السنية التي لا تبقى
معها شبهة لمن له ذكاء في السجينة و صفاء في الرواية فايوازن الطالب
للحق بين كلامي القريتين بميزان النظر ثم اذا تبين له قد وكل مشغلا فليطالب
خصوم المليون بمؤيد مثل مؤيدهم و مستند قريب من مستندهم و اني لهم
هذا والله المؤيد و المستند

المبحث الثاني

(أبدية العالم أعلم) ان النزاع بين الفريقين في ابدية العالم ليس مثل النزاع في
ازليته فان القولين في ابدية متناقضان فان الفلاسفة يقولون يلزم ابدية
والمليون بعدم لزومها لا يلزم عدمها بل هم يجوزون ابدية ويقول جمهورهم
بوقوعها ايضا لظواهر النصوص وبعضهم توقف فيه واول تلك الظواهر
واما القولان في ازليته فاحص من النقيضين اذ الفلاسفة قائلون يلزمها
والمليون بامتناعها وقال بعض العلماء الكرامية وان قالوا يجدون في الاجسام
قائلون بانها ابدية يتمتع فناؤها وهذا بظاهره مناف لما ذكره حجة الاسلام
من ان الكرامية يقولون ان الله تعالى يحدث في ذاته صفة الابدان فيصيرها
الموجود موجودا او يحدث في ذاته صفة الاعدان فيصيرها المعدوم معدوما
الا ان يقال انهم اختلفوا في هذه المسئلة فرقتين فكل من المنقولين قول فرقة
منهم ثم حججهم الثانية والثالثة لا ثبات قدم العالم لو تماثلت على ابدية اما
الثانية فبان يقال الزمان ابدى ويلزم منه ابدية العالم اما حقيقة المزوم فلان
الزمان لو فنى لمكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجتمع فيها البعد القبل الى
آخر ما ذكر هناك وايضا لو فنى العالم اما ان يفنى معه صانعه وهو باطل
بالاثبات واما ان يبقى بعده اما بقدر متناه او غير متناه الى آخر المقدمات
واما الثالثة فبان يقال لو فنى العالم لزم ترك الجود من الجواد المطلق اذمنة
غير متناهية وهو لا يليق بشائه وفي هذا نظره لانه لا يلزم من فناء العالم
ترك الجود الا اذا لم يوجد بدله ما هو بمنزلة ولا يلزم من فناء ذلك فان

قلت * لو اوجد بدله لم يفن العالم لانه ايضا عالم اذ العالم كل ما سوى الله تعالى
 كما ذكر * والمراد بفناء العالم الذي يحكم بامتناعه فناؤه بالكلية والافلا نزاع
 في جواز فناء بعضه بل في وقوعه على الدوام والاستمرار * قلت * مدعاهم
 ان هذا العالم المتحقق لا يجوز فناؤه بالكلية وحينئذ يرد ما ذكر * وكذا الحاجة
 الرابعة ايضا جارية هنا لكن اذا كان بناء الاستدلال على الامكان الذاتي
 واما اذا كان بناؤه على الامكان الاستعدادي فلا اذ لا تعلق له ببقاء العالم
 وامتناع فناءه * واما الحاجة الاولى فلا جريان لها هنا الا اذا اقررت بوجه غير
 ما قررناها به وانما اخترنا هذا التقرير لكونه ابلغ تقرير اتهام في الاحكام ووجوه
 الاعتراض على الحجج المذكورة قد علمت فلا حاجة الى الاعادة وانما ذكر
 لهم ما هو مختص بهذا المطلوب وهو ثلاثة اوجه * الاول * ما نقل عن
 جالينوس انه قال لو كانت الشمس مثلا تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول في المدد
 المديدة والارصاد التي بها تعرف مقادير الاجرام العلوية تدل على ان
 مقدارها هذا منذ آلاف سنين فلما لم تدل في هذه الآمال الطويلة دل على
 انها لا تقسد والاعتراض عليه * ان مطلوبه بهذا الدليل ان كان امتناع فساد
 الشمس كما هو زعم اخوانه والمنازع فيه يدل عليه مقدم شرطية فهو
 على تقدير تمامه لا يدل الاعلى عدم وقوع الفساد الاعلى امتناعه اذ لا شبهة
 في ان الرصد لا يدل الاعلى وقوعه اولا ووقوعه لاعلى وجوبه وامتناعه
 ولهذا قال دل على انها لا تقسد ولم يقل لا تقبل الفساد وان كان عدم وقوع
 فسادها فدليله لا يتم لان حاصله قياس شرطي استثنائي من متصلة واستثناء

تقيض عليها هكذا ان كانت الشمس مما يفسد لذ بلى لكنها لم تدب بل وعلى مثله
شرط الانتاج ان يكون مقدم المتصلة مستلزم ما تاليها فهذا المقدم غير صحيح
اي غير صالح لان يكون مقدا ما ذ فساد الشئ لا يكون الا بطريق الذ بول
او ان الشمس مما يفسد بطريق الذ بول فلا نسلم انه يلزم ان يقع له
ذ بول الى الآن فان الشمس الفاسد بطريق الذ بول ليس يلزم ان يظهر
له ذ بول من اول وجوده بل كثيرا ما يكون له التوهم مدة جديدة
ثم يبتدى فيه الذ بول فلعل الشمس تبقى بعد زماننا من د الفاذ اقرب فسادها
شرعت في الذ بول ولو سلم قلعله وقع لها ذ بول لكن لبعدها عنا وقلة
ذلك الذ بول لا يظهر لنا فانهم قالوا عظم جرم الشمس مثل عظم كرة الارض
اكثر من مائة و ستمائة مرة مع كبر كرة الارض في نفسها ولا نراها الا صغيرة
القدر فلو انتقص من اطرافها مقدار اصبع مثلا كيف يظهر لنا ودلالة الارصاد
ليست على سبيل التحقيق بل على وجه التقريب . فان قال قائل . نحن لانستدل
على عدم ذ بولها بالارصاد بل بان الذ بول يستلزم احد امرين ممتنعين على
الفلكيات اما الحركة المستقيمة او الخلاء . وذلك لان الذ بول لا يكون الا
بانقصاص جزء من الجسم فان كان ذلك الانتقاص بانفصال ذلك الجزء
عن الاجزاء الاخر وانتقاله الى جزء آخر فمع انتقال شئ الى حيزه يلزم الحركة
المستقيمة للنتقلين وبدون هذا الانتقال يلزم الخلاء وهو محال مطلقا . قلنا .
لانسلم امتناع شئ منها لا مطلقا ولا في الفلكيات وادلتها من يفة كما بين في موضعه
* الوجه الثاني . انهم قالوا العالم لا يتعدم لانه لا يعقل سبب معدوم له واما الانعدام

بعد الوجود فلا بد ان يكون الاعمدة من سبب وذلك لان سببه لا يجوز ان
 لا يستند الى قديم والاتسلسلت الاسباب واذ استند الى قديم فلا يجوز ان
 يكون موجبا لذات لهذا العدم والاستحالة الوجود وقد فرض موجودا
 فلا بد ان يكون السبب ارادة القديم وهذا ايضا محال لان الارادة ان حدثت
 فقد تغير القديم وهو محال والا فيكون القديم و ارادته على ثمت واحد
 والمراد تغير من العدم الى الوجود ثم من الوجود الى العدم وهو ايضا محال
 للزوم تخلف المعلول عن علته التامة وما ذكرناه من استحالة وجود حادث
 بارادة قديمة تدل على استحالة العدم مع ان ههنا اشكالا آخر اقوي من
 ذلك وهو ان المراد اثر الفاعل لا محالة و اقل درجات اثر الفاعل ان يكون له
 وجود و عدم العالم ليس له وجود حتى يقال انه اثر الفاعل سواء كان موجبا
 بالذات او مختارا والجواب عن الاشكال الاول قد علم مما بينا سابقا من
 امكان صدور الحادث عن المختار القديم فلا افتقار الى التكرار وعن الاشكال
 الآخر الاقوى ان القول بامتناع كون العدم سببا للحادث منه اثر الفاعل
 باطل فانهم قائلون بان احد طرفي الممكن اعني وجوده و عدمه لا يمكن وقوعه
 الا لسبب خارج عن ذات الممكن ويدعون فيه الضرورة فعدم الممكن سواء
 كان عدما اصليا او طارئا يكون مسببا عن شيء ولا تعني بالاثرا الا هذا
 فان قالوا السبب اعم من الفاعل فلا يلزم من الاحتياج الى سبب ما
 الاحتياج الى الفاعل فاننا قائلون بطروا الاعداد على الجواهر العنصرية
 واعراضها لكن لا بطريق الصدور عن فاعل بل بسبب انتفاء شرائط

وجودها فاذا انتفى شرط وجود شيء انتفى الوجود عنه بالضرورة فظروا
العدم لهذا التأثير فاعل فيه . وبيان هذا ان من الاعراض اعراضا غير
قارة لا تقبل ذواتها البقاء بل مقتضى ذواتها العدم عقيب الوجود كالحركة
مثلا بسبب اعدامها الطارية على ذواتها لا شيء آخر وقد تكون جملة منها
كدورات معينة شرطا لوجود شيء وبقائه فاذا انتهت تلك الجملة بمقتضى
ذاتها انتفى ذلك الشيء بالضرورة ولا يتأتى مثل هذا في فناء العالم لان
تلك الاعراض لا بد لها من محيل تقوم به فهو شرط وجودها فلو كان
وجوده مشروطا بشيء منها لزم الدور او التسلسل قلنا اذا كان وجود
شيء وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء فلا يمكن وقوع شيء منها الا اذا رجعه
الى جد الوجود شيء من خارج لا فرق في هذا بين طرفي الوجود والعدم
وهذا معنى تاثير المؤثر فيه وكونه اثره سواء كان ذلك الشيء موجبا
لذاته لذلک الرجحان او باختياره فان جعل الشخص بصيرا كما انه يصلح
ان يكون من شيء بوجبه كذلك جعله اعمى بعد كونه بصيرا يصلح ايضا
ان يكون من شيء بوجبه لا اياه للمقل عن الثاني كما لا اياه له عن الاول
ومعنى الفاعل على ما يقولون ما يكون الشيء منه واذا انتم اعترفتم بوقوع
العدم وتعلقه بسبب هو عدم شرط الوجود فلم لا يجوز تعلق ذلك
الوقوع بشيء هو منه ولم يقتضي الثاني ان يكون الواقع موجودا دون
الاول لا بد له من بيان واذا انتم قلتم علة الاحتياج الى المرجح هي مجرد
الامكان لزمكم كون العدم الازلي للممكن ايضا اثر المؤثر وان ايتتم اطلاق

الاثر والمؤثر في الفاعل الا اذا كان مسبب موجود اغلا نزاع اذ ليس
 الفرض تصحيح الالفاظ والاحكام بل توضيح الحقائق والمعاني ولو سلم
 ان عدم لا يصلح ان يكون اثرا للفاعل فليكن فناء العالم ايضا يزوال
 شرط بقاءه كما قلتم في فناء الاشياء ولزوم الدور ولولا التسلسل ممنوع وانما يلزم ذلك
 لو كان وجود كل من المحل وتلك الاعراض شرطا لوجود الاخر او بقاءه
 لبقائه وهذا غير لازم اذ يجوز ان يكون وجود المحل شرطا لوجود كل واحد
 من تلك الجملة لا لبقائه اذ لا يتصور له البقاء ويكون وجود واحد منها لبقا
 كان شرطا لبقاء المحل لا لاصل وجوده فما يوجد واحد منها يبقى المحل لتحقيق
 شرطه فيبقى العالم فاذا انتهت الجملة ففنى العالم لانقضاء شرط بقاءه ففنى العالم
 الوجه الثالث ان يثبت قدم العالم بدليل لا يثبت بامتناع فناءه كالحجة
 الاولى وكطريقة الامكان الاستعدادي على ما مر ثم يقال اذا ثبت قدمه
 امتنع عدمه اما الملازمة فلا ان القديم ان كان واجبا فلا خفاء في امتناع عدمه
 وان كان ممكنا وجب انتهاؤه الى فاعل واجب للوجود لذاته دفعا للتسلسل
 ولا يجوز ان يكون فاعله مختارا لما مر من امتناع استناد القديم الى الفاعل المختار
 فيكون موجبا بالذات فان كان ايجابه له بلا شرط لم من عدمه عدم الواجب
 وهو ظاهر لزوما وبطلانا وان كان بشرط فلا بد ان يكون ذلك الشرط
 قد يالظهور امتناع توقف القديم على الحادث فنقل الكلام الى هذا
 الشرط ان كان صدوره عن الواجب بشرط او لا بشرط حتى ينتهي
 الى شرط لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فيكون عدمه مستلزما

لعدم الراجح ولا شك في استحالة هذا اللازم فلزومه محال فلزومه هذا
اللزوم هو انتفاء القديم المفروض او لاحمال وهو المطلوب * والجواب عنه
بعد تسليم امتناع كون القديم اثر المختار على ما ينشأ سابقا من وجوه فساد
الحجج على قدم العالم فهذا الاستدلال بناؤه على الفاسد فهو فاسد *
* المبحث الثالث *

(بيان ان قولنا الله تعالى فاعل العالم وصانعه هل هو بطريق الحقيقة ام لا) العقلاء
ما خلا الدهرية مطبقون على القول بان للعالم فاعلا وصانعا وان العالم
مفعولة ومصنوعة لكن المليون يريدون باللفظتين معناهما الحقيقي اللغوي
اذ معنى الفعل والصنع وسائر صيغ الافعال المتعدية موضوعات في اللغة
لا ييجاد شيء بالقصد والارادة وموجد العالم عندهم مراد مختار فيلزم
ان يكون المفعول والمصنوع حادثا اذ القديم لا يتصور تعلق الارادة به
كالحادث واما الفلاسفة فيطلقون هذه الالفاظ لابل الحقيقة لانهم لا يشترون
لموجد الارادة واختيارا بل يزعمون ان صدور العالم عنه بطريق
الوجوب بحيث يتمتع عقلا عدم صدور عنه ويعملونه بمنزلة الجادات
التي تحدث عنها الآثار لا بقصد واختيار كالسحرة عن النار والارطوبسة
عن الماء فهم ما قدره الله حق قدره فيطلقون الفاعل والصانع على
غير المريد والمفعول والمصنوع على غير المراد وان كان قديما وهذا اما خطأ
او مجاز بطريق الاستعارة مبنية على تشبيه العلة بالفاعل والمعلول بالمفعول
في ترتب الثاني فيهما على الاول ثم اطلاق لفظ المشبه به على المشبه اعني

اطلاق الفاعل والفعال على العلة واطلاق المفعول والمصنوع على المعلول
 • قالت قيل • ماذا كرت من اختصاص الفعل بما يكون بالارادة غير ضميم
 والا لزم ان يكون قولنا فعل بالطبع تناقضا بمنزلة قولنا فعل بالاختيار
 لا بالاختيار ويكون قولنا فعل بالاختيار تكرارا بمنزلة قولنا فعل بالاختيار
 بالاختيار واللازمان باطلان فكذا لزومها فهو جنس يشمل ما هو بالارادة وما هو
 بالطبع • قلنا • لزوم التناقض في الاول انما هو اذا كان لفظ فعل مستعملا
 بطريق الحقيقة وهناك ليس كذلك بل هو مستعمل في جزء معناه اعني
 مطلق الابداع اعم من ان يكون بالاختيار او لا والمجاز في الكلام باب واسع
 وهذا كما يقال الحجر يريد الحركة الى السفلى ويطلب الوقوع في المركز
 قال الله تعالى فوجد اقبها جدارا يريد ان يتقض • والارادة والمطلب
 لا يتصوران الا لمن له العلم وبطلان التكرار في الثاني انما يكون اذا كان
 المراد به التأسيس اعني افادة المعنى اما اذا كان المراد به تقرير المعنى المفاد
 لغرض من الاغراض فليس فيه قصاد بل هو موجب لحسن الكلام
 • فان قيل • استعمال لفظ الفعل وصيغ الافعال المتعدية فيما ليس بالارادة
 شائع في كلام العرب واهل العرف قال الشاعر •

وعينا قال الله كونافكا ثنا • فعولان بالابد ان ما يفعل الجمر
 وجاء في كلامهم ثوقوا اول البرد و آخره فانه يفعل بالابد انكم ما يفعل
 باشجاركم وقيل اغتنموا برد الربيع فانه يفعل بالابد انكم ما يفعل باشجاركم
 ويقال النار تحرق والسيف يقطع والخبز يشبع والماء يروي ومثل هذا

كثير في العرف والأصل في الإطلاق الحقيقة - فحمل هذا كله على الجار
بلاد ليل غير مقبول * قلنا نعم لو كان بغير دليل وهنا لا تل متحققة مثل
نصر مئة العربية بأن اسناد القطع الى السكين والقتل الى السيف والازواء
الى الماء وامثال ذلك من قبيل الاسناد المجازي اي الاسناد الى غير الفاعل
ومثل اطلاق جميع العقلاء على ان الامور المذكورة الآت للافعال المذكورة
مع اتفاقهم على الفرق بين آلة الفعل وفاعله ومثل صحة نفي الفعل عن هذه
الامور مثل ما فعل القطع السكين بل فعله الشخص المستعمل للسكين
وكذا في غيره * واما استدلال به على ان الفعل عام في الارادى وغيره
من ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شئ فقط ففساده بين لاث
الاحداث ايضا مما هو مختص عند هم بالارادى * فان قيل * نحن وان
لم نخصص الفعل بما يكون بالارادة فلا نعمه ايضا بحيث يشمل صفة الآلات
والشروط فان معنى الفعل التأثير والشروط ليس لها تأثير في الشروط
* قلنا ان * اردتم بالتأثير ايجاد الاثر بالاختيار فرحبا بالوافق وان اردتم به
معنى آخر يوجد في بعض ما يحتاج اليه الشئ دون بعض حتى تسموا الاول
فاعلا والثاني آلة او شرط او اى شئ شئت فهذا المعنى غير بين فينبوه حتى
تكلم فيه فاننا لانجد فرقا بين حصول السخوة في جرم النار وبين حصولها
في الماء المجاور لها بسببها وانتم تجعلون النار فاعلة للاولى دون الثانية والفرق
بان الاولى لا يمكن انفكاكها عنها دون الثانية غير مجدا فانتم لا تشرطون في الفاعل
استلزامه بانفراده للمفعول وتجوزون استلزام بعض الشروط له * فان قيل * نحن ايضا

لا نفرق بينها ولا نقول ان النار فاعلة لسخوتها الا بطريق المساهلة بل نقول فاعل
كل الحوادث العنصرية هو المبدأ القياض . قلنا . فننقل نحن الى مطلبتكم
بالفرق بين المبدأ القياض على زعمكم وبين النار وانه لم قلتم ان الاول
هو الفاعل دون الثانية مع قربها واستلزامها لسخوتها دون المبدأ . وتوقف
السخوة عليها اظهر من توقفها على المبدأ . فان قيل . الفرق ان للمبدأ
شعورا بالسخوة دون النار . قلنا . فيلزم ان يكون الانسان فاعلا لصحته ومرضه
وطوله وقصره وامثال ذلك فانهما محتاجة اليه وله شعور بها والافعال الفرق
بينه وبين المبدأ وما قال صاحب المحاكمات ان معنى التأثير هو استتباع
المؤثر له وتعلقه به بحيث لو انعدم المؤثر انعدم ويستحيل وجوده بدون
وجود المؤثر لا يغني من الحق شيئا لان هذا التعلق متحقق في جميع العلل عامة
كانت او ناقصة فاعلية كانت او غير هابل في الشروط والالات ايضا فان
كان عطف تعلقه على استتباع عطف تفسير فقد بان الفساد والافان كان
المراد بالا مستتباع الاقتضاء التام الموجب لترتب الاثر عليه فهذا غير
مشروط في الفاعل كما ذكرنا آنفا وان كان غير ذلك فلا ينعدم في النار
بالنسبة الى سخونة الماء . فان قيل . انهم يشبتون الارادة لله تعالى بحيث
تقل عنهم انهم يقولون الله تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ
لم يفعل وصدق الشرطية لا يقتضي وجود مقدمها ولا عده مقدم الشرطية
الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية دائم
اللا وقوع فيكون الله تعالى فاعل العالم على الحقيقة ولا يطلقون عليه ايضا

اسم الصانع مع ان الصانع من له الارادة بالاتفاق - قلنا - هذا المنقول
عنهم كلام لا يتحقق له لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده
وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل فان اريد بدوام وقوع مقدم الشرطية
الاولى وعدم وقوع مقدم الثانية بدوامها مع صحة وقوع تقيضها فهذا
مخلف لما هم مصرحون به من كونه تعالى موجبا بالذات للعالم بحيث لا يصح عدم
وقوعه منه وان اريد دوامها مع امتناع تقيضها فليس هناك حقيقة
الارادة والاختيار بل مجرد اللفظ وايضا متعلق الارادة يجب ان يكون
حادثا للعالم عند عدم قدیم فليس هذا المنقول عنهم الاتمويها وتليسا وطلائعهم
الصانع عليه تعالى ليس الا بطريق المجاز ثم اسناد الخلق والصنع وامثالهما
الى الله تعالى على زعمهم ايضا مجازي من قبيل اسناد الفعل الى سببه
اذ هو تعالى عند عدم ليس فاعلا للعالم كله لا باختبار ولا بغير اختيار بل لجزء
واحد منه واما بالنسبة الى سائر اجزائه الغير المتناهية فهو سبب بعيد لا يصل
اليها اثره فانظر كيف يعزلون مالك الملوك عن التصرف في ملكه وملكوته
تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولا يتبين هذا الا بذكر ما زعموا في
كيفية وجود العلم وهو انه صدر عن المبدأ الاول الواجب الوجود بذاته
عقل اي ممكن غير متميز ولا حال فيه مستغن في فاعليته عن الآلات الجسمية
ثم صدر عن هذا العقل عقل ثان وتقس ناطقة اي ممكن غير متميز ولا حال
فيه محتاج في فاعليته الى الآلة الجسمية وجسم يتصرف فيه تلك النفس
وهو جرم الفلك التاسع اعني الفلك الاعلى فصدر من هذا العقل عقل

ثالث في نفس ثانية وجسم آخر وهو جرم الفلك الثامن وهو فلك الثوابت
 وصد ر من هذا العقل عقل رابع ونفس ثالثة وجسم آخر وهو جرم الفلك
 السابع وهو فلك اعلى السيارات اعنى فلك الزحل وهكذا حتى انتهى الامر
 الى عقل تاسع فصد ر منه عقل عاشر ونفس تاسعة وجسم هو جرم الفلك
 الاول وهو فلك اسفل السيارات اعنى فلك القمر ويسمى هذا العقل العقل الفعال
 والمبدء الفياض لتحريكاتها الارادية لجرم هذا الفلك الى غير النهاية لقصان
 صور العصوريات ونفوسها وبعض اعراضها عليها منه بواسطة استعدادات
 تحصل لها بسبب الحركات الملكية وما يتبعها من الاوضاع المخصوصة ومبنى
 ذلك زعمهم ان المبدأ الاول واحد من جميع الجهات والواحد لا يجوز
 ان يصد ر عنه المتعدد الا بتعدد جهات من اجزاء وصفات ولو اعتبارية
 او آلات او قوابل فلا يصد ر عن المبدأ الاول الاميلول واحد وهو العقل
 الاول وانه عاقل مبدئه ونفسه وممكن وجوده فله اعتبارات وجهات
 ثلاث بعضها اشرف من بعض والالقي ان يصد ر من الاشرف الاشرف
 فصد ر عنه بجهة تعقله مبدؤه عقل ثان وبجهة تعقله نفسه نفس وبجهة امكانه
 جسم وهكذا العقول والنفوس والاجسام الاخر المذكورة واعلم ان
 كلامهم في هذا المقام مضطرب وهكذا يكون كل ما ليس مستندا الى اصل
 موثوق به فتأرة يحملون العقل الاول ذاجهات ثلاث لكن بعضهم يشبتون
 الجهات الثلاث بما ذكرناه وبعضهم يقولون هي وجوده ووجوب وجوده
 وامكانه ويسندون صد ر العقل والنفس وجرم الفلك اليها على الترتيب

وتارة يجعلون العقل الاول ذاجهة والصادر ر عنه اثنين لكن منهم من
يقول الجهتان وجوده و امكانه فمن جهة وجوده صدر عنه عقل ومن
جهة امكانه فلك ومنهم من يقول هما عقله وجوده وتعقله امكانه والصادر
كما ذكر وهكذا كل العقول الا العقل العاشر وتارة يجعلونه ذاجهات
اربعة امكانه ووجوده ووجوبه بالغير وتعقله لذلك الغير ولا يخفى على الناظر
خبطهم في كل ذلك ثم انهم لم يذكروا في بيان ان المبدأ الاول واحد
من جمع الجهات بالمعنى الذى ذكره شيأ يعنده وما استدلو ا على ان ليس
لله تعالى صفات زائدة على ذاته مع عدم تمامه كما ستقف عليه لا يعطى الوحدة
بهذا المعنى واما قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاستدلو عليه بوجوه
نذكر هنا ما هو عمدتها ليتبين لك انهم على اي شى يبنون مثل هذا المطلوب
الجليل وذلك وجهان الاول انه لو صدر من الواحد الحقيقي شيان لكان
مصدر الكل منهما ومصدر ريته لهذا غير مصدر ريته لذلك وانه يعقل كل
منهما بدون تعقل الآخر فلزم التعدد في الواحد الحقيقي هذا خلف مع
ان المصدرين ان كان كل منهما عين ذاته لزم ان يكون له حقيقتان
مغايرتان وان يكون الواحد اثنين وهما محالان وان كان كل منهما اخلة
فيه لزم التركيب فلا يكون واحدا من جميع الجهات وان كانت كل منهما
مخارجة عنه لزم ان يكون مصدر الكل من المصدرين فنقل الكلام الى مصدر ريت
المصدرين حتى يلزم احد المحالين المذكورين الذين هما تالبا الشرطين
او التسلسل وان كانت احدهما عينها الاخرى ان كانت اخلة لزم ان يكون

ولأن كانت خارجة لزوم أحد الاسماء الثلاثة وإن كانت أحدها ذاتية
والأخرى خارجة لزوم التركيب مع أحد المتألفين الآخرين وإن كان المصدر
واحد قصد رتبة عين الفاعل فلا يلزم شيء من الحالات. والاعتراض
عليه أن المصدرية امر اضافي اعتباري لا تحقق لها في الخارج فلا ينافي
تعدد لها الوحدة الحقيقية وحيدة مختارا لأنها خارجتان وليس لها
صدور من فاعل ومصدر رتبة حتى تنقل الكلام إلى مصدر ربتها فلا يلزم
شيء من الحالات. فإن قيل. الخلف لازم لأن المصدر رتبة ولو كانت امرًا
اعتباريًا في الوحدة الحقيقية المفسرة بعدم تعدد الجهات ولو اعتبارية
كما ذكر قلنا. المناق في تلك الوحدة تعدد الصفات الاعتبارية الغير
الاضافية ولا السلبية وهي المرادة بالأعباريات المثنية في تفسير الوحدة
والألا يوجد واحد حقيقي أصلاً إذ البدو الأول متصرف يتقدمه بالذات
على العالم ومعينه بالزمان له عند هم ويتقدمه عليه مطلقاً عند ناو التقدم والمعينة
وصفان اضافيان اعتباريان وكذا هو متصرف بأنه ليس بجسم ولا جوهر ولا
عرض إلى غير ذلك. فإن قيل. الإضافات والصلوب لا تعرض للواحد
الحقيقي إذ هي أمور عقلية لا تحقق لها إلا في العقل ولا يمكن نقلها إلا بعد نقل
مضاف ومضاف إليه ومسلوب ومسلوب عنه لا يمكن في نقلها نقل واحد
المضافين ونقل المسلوب عنه فلا يكون الواحد الحقيقي من حيث هو واحد
حقيقي مضافاً إلى أشياء أو مسلوباً عنه أشياء بل باعتبارات و جهات متعددة
بخلاف المصدرية فإنه ليس المراد منها الظاهر الإضافي حتى يمنع

حصولها للواحد المقتضى بل كونه بحيث يصح ان تعرض له هذا لا صفة
ولاشك ان هذه الحقيقة حاصلة له في ذاته قيل ان عقله عاقل فضلا عن
ان يتعقل معه شيئا آخر قلنا . الاضافات والسلوب ايضا حاصلة له بحسب
ذاته سواء تعقله عاقل او لا واللام يصدق حكم العقل عليه بتلك الاضافات
والسلوب للزوم ان ارتفاع التقضين عنه ولاشك في بطلانه ولو سلم فليكن
المراد من الاضافات والسلوب ايضا كونه بحيث يصح ان تعرض له هذه
الاضافات والسلوب كما ذكرتم في المصدرية . فلن قيل . لا يصح هذا في
الاضافات والسلوب لانه يلزم منه انصاف المبدء بصفات حقيقية وهو باطل
عندنا قلنا . لا شبهة لعاقل انه في حد ذاته مع قطع النظر عن تعقل عاقل
بحيث يصح ان يحكم عليه بهذه الاضافات والسلوب فان لزم منه ان تصافه
بالصفات الحقيقية فهذا برهان على بطلان ما عندكم . فان قيل . يجب ان يكون
للفاعل مع اثره قبل ايجاده له خصوصية ليست له مع غيره والالم يمكن
ايجاده له اولى من ايجاد غيره وهو ظاهر فلن كان اثر الواحد واحد
يجوز ان تكون تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل وامان كان متعدد
فلزم ان لا تكون له مع شيء منها تلك الخصوصية لان خصوصيته مع هذا
غير خصوصيته مع الآخر ضرورة ولا يجوز ان تكون تلك الخصوصية
بحسب ذات الفاعل لان الذات الواحدة بجميع الجهات لا تتصور بحسبها
لها خصوصيتان متغايرتان ولا بحسب غيره والالم يمكن واحد احقيقا لو مرادنا
بالمصدرية هذه الخصوصية . قلنا . ان اردتم بالغير في قولكم يجب للفاعل

مع اثره خصوصية ليست له مع غيره ما ليس اثره مطلقا او بالخصوصية الجزئية
 معينة فهو مسلم لكن لا يفيد مطلوبكم وان اردتم بالغير غير هذا الاثر الجزئي
 وبالخصوصية مطلقا الخصوصية التي يترتب عليها صحة صدور الاثر عن
 الفاعل فلانتم امتناع ان تكون للواحد بحسب ذاته خصوصية مع شيئين
 يصدر عنه بسببها مجموعهما دون ما سواهما لا بد لهذا من دليل اذ دعوى البدهة
 غير مسموعة ولو سلم فلم لا يجوز ان تكون له بحسب ذاته مع احدها
 خصوصية وبحسب امر سلبى او اعتبارى خصوصية مع الآخر فان قيل -
 لانه لا يجوز ان يكون لما ليس له في وجود الخارج دخل في مبدئيه وجود
 الاثر قلنا ما ليس له وجود لا يجوز ان يكون فاعلا للوجود واما ان يكون
 له دخل في فاعلية الفاعل بان يكون شرطهما فلا امتناع فيه فان وجود
 الاثر كما يتوقف على وجود السبب يتوقف على عدم المانع الا ترى ان
 الخصوصية التي قلتم ان وجود الاثر موقوف عليها بامر اعتبارى قطعه ليس
 لما تحقق في الخارج واما التحقق فيه له تلك الخصوصية والى من شيعتكم
 من يجعل امر المعلوم الاول لذاته ووجوب وجوده بالغير جهة
 صدور ذلك ونفس منه والامكان والوجوب لا تحقق لهما في الخارج بل
 هما اعتباريان عقليان ولو سلم فلم لا يجوز ان تكون للفاعل بحسب ذاته مع
 احدهما خصوصية باعتبار صدور هذا عنه وبالنظر اليه مع الآخر خصوصية
 اخرى فلا تكون للواحد من جهة واحدة ولا باعتبار امر غير متحقق مع
 شيء من خصوصية بل مع احدهما بحسب ذاته فقط ومع الآخر باعتبار موجود

آخراً مما ينبغي أن يبين هذا الطريق فاعل كل الممكنات الموجودة هو الله تعالى
بالحقيقة لا كما قالوا أن الصاد ر منه عقل فقط وسائر الموجودات صادرة
عن غيره وقد قال بعضهم في دفع هذا أن الكل متفقون على أن صدور
الكل منه جل جلاله وأن الوجود معلول له على الإطلاق فإن تساهلوا في
مقالتهم واسندوا معلولا إلى ما يليه كما يسندون إلى العلل الاتفاقية والعرضية
والإشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافياً لما أسسوه وبنوا عليه من علمهم
• وفيه نظر • لأن أسنادهم حوادث عالم العناصر إلى العقل العاشر المسمى
عندهم بالمبدأ ألتباس بواسطة الاستعدادات المتصلة للواد بسبب الحركات
الفلكية وما يتبعها من الاوضاع واتصالات الكواكب وغيرها ذلك أشهر من
أن يخفى فلو كان عندهم أن الكل صادرة من المبدأ الأول فأي شيء اقتضى
توسط ذلك العقل في كل حادث من تلك الحوادث مع أن المبدأ الأول
بعد تمام الاستعدادات القابلة للوجود بسبب تلك الحركات كاف في إيجادها
وأيضاً أنهم إذا اعترفوا بجواز صدور شيتين من الواحد أحدهما بحسب ذاته
والآخر باعتبار صدور الأول عنه صار قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد
والنكفات التي ارتكبوها في إثباته والنزاع فيه كلها ضائعاً محضاً من ترتب
ثمرة معتد بها عليه إذ في كل موضع يريدون أن يثبتوا مطلوباً بأنه يلزم من
انتفاء صدور الاثنين عن الواحد الحقيقي وكثيراً ما يفعلون هذا وينتأق حينئذ
لخصوصهم أن يلزمواً بأنه لا استحالة فيه إذ صدور أحدهما بحسب ذاته والآخر
باعتبار صدور الأول والظاهر أن قولهم بصدور الكل منه تعالى أولى وأقرب

احد هاتين الكلمتين مع هذا قال الامام الرازي العجب ممن يفنى
في علم الاكبر العاصمة وتعليمها ثم اذ اجاء الى هذا المطلوب الاشراف اعرض
عن استعمالها حتى ونقع في غلط بضحك منه الصبيان وقال شارح
الاشارات كان هذا الحكم يعني ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث
هو واحد الاشياء واحد اقربا من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس
لياه لا غفالهم معنى الوحدة الحقيقية وعلى ما ذكره فالعرض بما
يورد في صورة الاستدلال التنبه لاحقيقة الاستدلال فلا يفيد ما يورد
عليه من الاعتراضات ونحن نقول اذا حمل هذا الحكم على ما يفهم من
الالفاظ المبرها عنه فلا تراعى في قربه من الوضوح بل في كونه في غاية
الوضوح لانه اذا اعتبرت الوحدة المبردة التي لا يكون فيها ولا معها تعدد
بوجه من الوجوه ولو تعدد القوا بل لم يتصور صدور المتعدد وكيف
يتصور صدور غير القابل من القابل لكن يكون هذا حكما لغوا
من غير فائدة اصلا اذ لا يصدق هذا المعنى على شيء من الاشياء الا في
الخارج ولا في العقل الا بطريق القرض كسائر الكليات القرضية فاية
فائدة في معرفة حكمة وانما كثرت مدافعة الناس في ان الواحد الحقيقي
الذي هو الله تعالى على ما هو عليه في نفس الامر من احواله بعد التنزل وتسلم
كونه موجبا بالذات وان ليس له صفات موجودة هل يجوز ان يصدر
عنه متعدد ام لا فنحن نقول نعم للجهات التي يتأهلها ولان له ذاتا وجودا
بوجوب وجود فكيف صار هذا في العلول الاول جهات تعدد القاعلية

ولم يضر هنا حال كل وجود المبدأ الأول عين ذاته وكذا وجوبه
من وجود المعلول الأول وهو وجوبه فحصلت الجهات هنا ولم تحصل ثم
مقتضاها من ادنا الوجود العام المشترك ولا نزاع لهم في انه زائد في كل
الوجودات ولا في ان الوجوب امر اعتباري لا يصلح ان يكون عين
ذات الواجب انما تراعيهم في وجوده الخاص وليس الكلام هنا فيه
لا يخفى ان قولهم ان لا يليق ان يصدر الاشرف من الاشرف كلام
خطائي لا يليق بان يورد لاثبات المطالب العلية والعجب من ذلك
الشارح الذي يدعي ان اكثر الفضلاء انما تعيروا في هذه المسئلة لعدم
تعمقهم في الاسرار الحكيمة وهو تعمق فيها وتخلص وتخلص عن ورطة
هذه الخيرة انه تصدى لي رد هذا الكلام الى البرهان قتل اذا استند
سبعان احدهما اتم وجودا من الآخر الى سبين كذلك وكان المصيب
الاتم اتم وجودا من المصيب الانقيص وجب استنادا الى السبب الاتم
لاني المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا موضع على وله
نظائر كثيرة هذا كلامه بعد ان اعترف ان اقولم الاشرف يتبع الاشرف
مقدمة خطائية وتعجب من ابي علي حيث استعملها في هذا المطلوب وفيه
مع اشتماله على الاستدلال الظاهر نظر لانه ان اراد بالسبين الاتم والانقيص
ذاتي السبين الموجودين فليس هناك سبيان موجودا متغايرا ان بالذات
حتى يكون احدهما اتم والآخر انقيص وجودا بل الموجود هو العقل الاول
كما هو منقول عنهم والمبدأ الاول بواسطة كما ادعاه هو وان اراد بهما باله دخل

في الشبهة في الجملة ولا نسلم اجتماع ان يكون المعلول اتم وجودا من العلة
بهذا المعنى فان القول بان كل ماله معداته فهو انقيص وجودا من معداته
بعيد كيف والا سبب هنا مثل الامكان والوجوب ولا وجود لهما فضلا
* فلان قيل * المراد ان السبب الموجد بالنظر الى بعض ماله دخل في السببية
اتم وجودا منه بالنظر الى بعض آخر منها * قلنا * هذا اعتبار وهمي محض
فانه لا معنى لقول من يقول ان وجود العقل الاول بالنظر الى وجوبه بالغير
اتم من وجوده بالنظر الى امكانه فان وجوده في ذاته لا يتفاوت بهذا
المعنى في التام والتقصان فكيف اذا قيل بوجود المبدأ الاول بالنظر الى
وجوب العقل الاول به اتم من وجوده بالنظر الى امكان العقل الاول
في ذاته فان اللازم لهما اختاره من ان موجد جميع الممكنات ليس الا
المبدأ الاول هو هذا وهذا قول لا يرضى عما قبل ان يتفوه به
ولا بما يستلزمه ولعمري ان كلامهم في هذا المطلوب الجليل بما اذا نظر
الناس الى اية جهة منه يتبين له وجوده من الفساد ولهذا
من كان دابة الذب عنهم وكان يجهد في ذلك كل الجهد اعترف هنا
بوجود كثير مما يورد عليهم ولئن قطع الطالب للحق النظر عن جميع
ما قررناه وغيره مما تركناه ونظر بعين الانصاف في انهم كيف خصروا اجابات
تعدد المعلول الاول في ثلاث مع ان له ذاتا وامكانا ووجوبا بالغير وجودا
منه وتعقلا لذاته وتعقلا لفاعله وتعقلا لمعلوله الى غير ذلك * ثم كيف
صدر عما هو اقرب الى الوحدة الحقيقية وهو العقل الثاني اشياء كثيرة

جدهم في الدنيا والآخرين في الآخرة الثوابت الغير المحصورة وما راجع
 منها للف ومقتان وهذا خلق وما صدر زعمنا بعدد الى العقل العاشر
 مع ما بعد من تلك الوحدة مثل ذلك على عشر عشرة وكذا صدر عن
 العقل الثالث والرابع والخامس اجرام اكثر مما صدر عن العقل السادس
 فان افلاك العلويات اى زحل والمشتري والمريخ الصادرة عن
 العقول الثلاثة على زعمهم اكثر بجزء واحد من فلك الشمس الصادر
 عن العقل السادس لان كلاً منها مشتمل على تدوير دون فلك الشمس
 وكذا اجزاء فلك عطارد زائدة على اجزاء فلك القمر بواحد وامثال
 ذلك من احوال العلويات والسفليات لكفاة في ان تضع له ان ما لوردوه
 في هذا المقام من الخيالات مما لو بني عليها المظالم لكان او من من نسيج
 المناكب فكيف باهول الامور واعظيها وهو بناء السموات والارضين
 وكيفية وجودها عليها ولئن اشتغلنا بدفع ما تكلف به بعضهم في التفصيص
 عن الاشكالات الموردة عليهم لطال الكلام لتشتت افرام والحق ان
 المتصدى للاطلاع على كنه كيفية ايجاد الله تعالى للعالم خوض في لجة غامرة
 لا يبدو ساحلها ولا ينجود اخلها سيما بمجرد نظر العقل فعلى العاقل ان
 لا يتجاول ما تحقق من متين النقل او يقن من يراهين العقل والله الهادي
 واليه النهايات ومنه الميادى *

* البحث الرابع اثبات الصانع للعالم *

اعلم ان الملبين لما قالوا بحمد وث الث العالم لزم لزوم ما بيننا احتياجه الى

صانع لا يكون من جنس وجوده محتاجا الى غيره دفعا للتسلسل اذ احتياج
كل حادث الى موجود يوجده لا يخفى على عاقل بل قيل هو معلوم
للحيوان والجم ايضا والذهنية يقولون بقدم العالم واستغنائه عن
الصانع وهذا وان كان باطلا ولكن لا يلزم منهم ما يلزم الفلاسفة القائلين بقدم
العالم مع احتياجه الى الصانع الموجد الواجب الوجود لانه مستند ليع عليه
بلن العالم ممكن بالاتفاق ومعنى الامكان استواء ما في الوجود والعدم بالنسبة
الى ذات الممكن وتراجع احد المتساويين على الآخر بلا مرجع محال بداهة
فوجود العالم محتاج الى مرجع له وذلك المرجع لا يجوز ان يكون ممكنا
غيره الى واجب ولا يلزم التسلسل ولا تمتعا وهو ظاهر فثبت انه واجب
الوجود وهو المطلوب * وللاعتراض عليهم * ان احتياج الممكن ولو كان قد يما
فرضا الى ما يرجع به احد طرفيه مما لا شبهة فيه لكن الكلام في الفاعل المقيد
لوجوده * مثلا وفعل الوجود وافادته يقتضي البتة وقتا يكون الوجود قبله غير
حاصل ولا يتصور هذا في القدم * فان قيل * نحن نتجاوز كما في إطلاق الفاعل
والصانع ومرادنا بها علوية لا يمكن وجود العالم بدون وجودها * قلنا * يلزمكم
جواز عدم انتهائها الى علة واجبة الوجود لذاتها لان تجاوزكم لوجود وجودات
متعاقبة الى غير النهاية مسئلة لجواز عدم انتهائها الى الواجب مع كون كل
منها علة لا آخر منها الى الحادث اليومي فان ترتب اجزاء الزمان وما فيها
كترت افراد العلية فاذا اجاز ان لا تنتهي اجزاء الزمان وما فيها الى جزء
لا جزء قبله والى شيء لا شيء قبله بالزمان فلينعدم انتهاؤها افراد العلية الى

عليه لا عليه فلا يقال ان الله لا يعلل على استعالة وجود امور غير متناهية
وقت ذلك على استعالة مطلقا سواء كانت تلك الامور مجمعة في الوجود او لا
وسواء كانت مرتبة او لا كما ينفق او اكل الكتاب وان لم يتم لم يثبت عدم
جواز شيء من الصور الثلاث فاذا لم يجعلوا تلك الال لا مثل مثبتة لعدم جواز
صورتين من الصور الثلاث فلا يثبت لها عدم جواز الاخرى ايضا
فان قيل • لناد ليل على استعالة تسلسل العلل الى غير النهاية دون تسلسل
ماسواها بل على اهل المدعى اعني ثبوت علة للعالم واجبة يذاتها تقريره
ان موجودات العالم لو كان بعضها علة لبعض الى غير النهاية لحصلت سلسلة
من ممكنات غير متناهية وهو يستلزم المحال والملازمة الاولى بينة
اذ المفروض عدم تنامي العلة بين تلك الموجودات فلو كانت منها ما هو
محتاج الى العلة لتناهى العلية هذا خلف والمحتاج الى العلة ممكن قطعا واما
الملازمة الثانية فلان مجموع تلك السلسلة ممكنة اذ هي محتاجة الى اجزائها
والمحتاج الى شيء اى شيء كان ممكن سيما اذا كان المحتاج اليه ممكن بل ممكنات
غير متناهية وموجوده لان جميع اجزائها موجودة اذ هي ليست الاعلا
ومعلولات ويجب اجتماع العلة والمعلول في الوجود وعدم المركب لا يعقل
الابعد من جزء من اجزائه فلها علة موجودة مستقلة بمعنى انه لا يكون لها
شريك في ذلك الانيجاد خارج عنها اضلا اذ لا بد ان كل ممكن في وجوده منها
فعاثها اما نفسها وهو ضروري البطلان وينبئ عليه بان العلة الموجدة للشيء
يجب ان تكون متقدمة بالذات عليه ولا يتصور تقدم الشيء على نفسه

والجزء من كل جزء وهو باطل لانه لا شئ من الاجزاء كفا في وجود
 السلسلة فضلا عن كل جزء وايضا يلزم تولد العلة المستقلة على معلول
 وذلك بالنقص اعني مجموع السلسلة وكل جزء منها اما الاول فظاهر واما
 الثاني فلان الموجد المستقل للركب الذي هو كل جزء من الممكن لا بد ان
 يكون موجد الكل جزء منه اذ لو كان لشي من اجزائه موجد آخر لا يحتاج
 المركب اليه ايضا فلا يكون المفروض موجد امستقلا فيتوارد كل الاجزاء
 بالعلية على كل جزء منها وايضا يلزم ان يكون كل منها علة لنفسه وللعلة
 لما يتولد عنها لا يعني استحالة واما جزء واجتماعيه وهو ايضا باطل للزوم مثل ما ذكرنا
 في القسم السابق ولان علة اولى بكونها علة المجموع لان اتحادها لا يخلو
 المجموع اكثر واما خارجة عنها وهذا ايضا باطل لانه لا يخلو اما ان يوجد
 جزء من اجزاء السلسلة او لا وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا يخلو اما ان
 يكون لذلك الجزء علة في السلسلة فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول
 واحد ولا يكون فيلزم الحلف من جهتين اذ المفروض ان لكل جزء علة في
 السلسلة وان السلسلة غير متناهية وعلى هذا التقدير يلزم تهاهيا هذا الجزء
 صار طر فالها واما الثاني فلان المستقل موجد للمركب مطلقا لا بد ان يكون
 موجد الجزء منه اذ لو وجد بجميع الاجزاء بدونه لوجد المركب بدونه
 لان جميع الاجزاء نفس المركب فلا يكون موجد له واذا استحال كل واحد
 من اقسام الشئ استحال ذلك الشئ ثبت استحالة ان تكون للسلسلة المفروضة
 علة موجدة واذا استحال ان يكون لها علة فاستحالت هي لاستحالة المزموم

باستحالة اللازم واستحالة نهاى المطلوب الاول واذا استحالته هي لازم انتهاء
 سلسلة عليا اجزاء العالم الى غير ممكن ولا يخفى انه لا يجوز ان يكون ممتنعاً فتمين
 ان يكون واجبا بذاته فثبت ان موجد العالم واجب بذاته وهو المطلوب
 الثانى الذى هو الغاية قلنا مجموع الاشياء ليس الانفس تلك الاشياء فلا
 يتصور ان تكون له علة غير مجموع علل تلك الاشياء وهذا ضروري ووضوحه
 النظر الى حال المجموع الواقع بان يعتبر المبدأ الاول منع عدة معلولات
 كالعقل الاول والثاني والثالث مثلاً كالعقل الاول والنفوس الاولى
 والفلك الثاني فهنا مجموعان واقعان كل منهما من اربعة اشياء وكان علل
 تلك الاشياء الاربعة في كل منهما المبدأ الاول والعقل الاول والعقل
 الثاني كذلك علة كل من المجموع ليست الا هذه الامور الثلاثة ولا يعقل
 الا ان يكون كذلك ولا يتفاوت الحال بان تكون تلك الاشياء متناهية
 وغير متناهية ففي السلسلة المفروضة علة مجموعها مجموع حل اجزائها
 فان قيل • هذا كلام خارج عن التوجيه فانا حصرنا اقسام علة السلسلة
 وبنينا بطلان كل قسم بالدليل ويسمى مثل هذا في المنطق القياس المقسم
 فلى المترض ان يقدم اعمالي الحصر او في مقدمة من مقدمات الدلائل
 وليس في هذا الكلام شيء من ذلك • قلنا • هذا نقض اجمالى للدليل بانه
 مصادم للضرورة فهو غير تام بجميع مقدماته وتمهيد لان يتضح ما ذكر
 بعد • وتفصيله ان علة السلسلة جزء معين منها وهو مجموع ما قبل
 المعلوم الاخير الذي هو ليس بعلة لشيء وطرف للسلسلة من جانبها المتناهي

و ما ذكرتم من وجود بطلان هذا الشق كلها ممنوعة • اما الاول فلان هذا الجزء كاف في وجود السلسلة لانه اذا وجد المعلول الاخير قطعاً فوجود السلسلة لا يتخلف من وجود جزئها الاخير • واما الثاني فلان قولكم الموجد المستقل للمركب يجب ان يكون موجد الكل جزء منه • ان اردتم به انه يجب ان يكون هو بعينه موجد الكل جزء فهو ممنوع والا لزم اما تخلف المعلول عن العلة المستقيمة واما تقدمه عليها وكلاهما محال وذلك فيما اذا كان المركب مرتب الاجزاء بالزمان فاما ان يكون علة المركب وقت وجود الجزء الاول فقط موجودة اولاً فعلي الاول يلزم تخلف المعلول وهو المركب والجزء الآخر عن علتها المستقيمة وعلى الثاني يلزم تقدم المعلول وهو الجزء الاول على العلة • وان اردتم انه يجب ان يكون هو بنفسه او بما هو داخل فيه موجد الكل جزء فهو مسلم ولا يلزم التوارد المذكور اذ علة السلسلة هي مجموع ما قبل جزئه الاخر لا غير وكذا في المجموع الثاني والثالث وما بعدهما الى غير انتهية وجميع هذه العلل اعني مجموع الثاني الى ما لا نهاية له داخلية في المجموع الاول الذي هو علة السلسلة وكل منها علة للمجموع من السلسلة وكل فرد علة لفرد على ما هو المفروض فالمجموع الاول الذي هو موجد السلسلة بالامتثال موجد بكل جزء منها بما هو داخل فيه وعلى هذا القياس المجموعات الاخرى ليس فيها توارد علتين لا على السلسلة ولا على شيء من اجزائها ومن هذا خرج الجواب عن الوجه الثالث فتأمل • واما الرابع فلان ما ذكرناه من الاولوية ممنوعة وما اوردوه

في بيانها لم يرد في بطلان الجوزة الا في الجوزة العلية بتعين لها اذ هو المستقل باليجاد
 السلسلة بدوئيه غيره وما قررناه ان الله فمع ما قال بعض الاقاضي
 في جواب هذا الاعتراض انه لا يجوز ان يكون بعض السلسلة المفروضة
 علة موجودة لها مستقلة بالتاثير بمعنى ان لا يكون لها اثر في التاثير في تلك
 السلسلة والا كان ذلك البعض مؤثرا في نفسه قطعا ووجه اندفاعه ما بيناه
 من انه لا يلزم ان يكون موجود الكل بنفسه موجودا لكل جزء منه بل
 يجوز ان يكون موجودا للاجزاء بما هو داخل فيه وابعده ما قال في موضع آخر
 من ان ما قبل المعلول الاخير لم يجب به جملة السلسلة بل وجب به المعلول
 الاخير ووجب بها الجملة لا بالاول وحده والكلام فيما يوجب الجملة بذاته فاندفع
 الاعتراض ولا يخفى عليك فساد هذا الكلام لان المعلول الاخير مع مجموع
 ما قبله نفس جملة السلسلة فكيف يتصور وجوب السلسلة بهما وهو تعليل الشيء
 بنفسه مع انه لو تصور هذا لزم بطلان الاستدلال اذ على هذا التقدير
 لم يحتاج السلسلة الى علة خارجة عنها حتى يلزم اقطاعها لو اوجب كما هو المدعى
 وليس المقصود من الاعتراض الا هذا او يلزم مما ذكره ان يكون اجزاء
 المعلول المركب حتى جزئه الصوري من تمام موجود المستقل لان المعلول
 لا يجب بدوئيه وليس كذلك وما قررناه من الاعتراض هو مراد من قال
 علة السلسلة نفسها على معنى انه تكفي نفسها من غير حاجة الى خارج عنها فان
 الثاني منها علة للاول والثالث علة للثاني وهكذا فكل واحد من احاد السلسلة
 علة فيها فلما تكن الجملة الماخوذة على هذا الوجه غير الافراد لم يحتاج الى علة

غير علل الاقوياء ولا استحال في شاق تعليل الشيء بنفسه على هذا الوجه وهو ان
يعمل اشياء لكل واحد منها يسبق كالترتيب الطبيعي فلا تحتاج تلك الاشياء الى علة
اخرى بخلاف رتبة عنها فتكون علة بنفسها على معنى انها بكلفة في وجودها
بما قبلها واما المستحيل فتعليل شيء واحد معين بنفسه وانما قلنا مراده ما قررناه
لانه صرح مرارا ان مراده بالنفس ما هو غير خارج فيظهر عن تكريره
التفسير ان مراده بالنفس ليس هو حقيقة تهايل لهو الداخل فيهلو مراده بكل
واحد من الاشياء في قوله لا استحالة في ان يعمل اشياء لكل واحد بما قبله في
الترتيب الطبيعي للمجموعات الواقعة في السلسلة من تمامها. ٧

او بثلاثة الى غير ذلك يدل على هذا انه جعل الممثل الجملة الماخوذة كذا
وعينها علل الافراد وغير ذلك مما يظهر من التأمل في كلامه وكذا المراد
بما قبله فانه ايضا المجموعات بخلاف قوله او لا الثاني منها علة للاول والثالث
لثاني وهكذا فان مراده به الاول والثاني والثالث وغيرها لا المجموعات
والخاص ان مراده ما اختارناه وقررناه فاندفع عنه ايضا ما قال ذلك
المفاضل في جوابه من انه لا شك ان احاد السلسلة موجودات ممكنة كما ان
كل واحد منها موجود ممكن وكما ان الممكن الموجود يحتاج الى علة موجودة
كافية في ايجاد كذا لك الممكنات الموجودة محتاجة الى علة موجودة كافية
في ايجادها بالضرورة ولما كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجودة
هي داخلية في السلسلة كانت العلة الموجودة لكل جميع تلك العلل الموجودة
للاحاد وجب عند نقول جميع تلك العلل التي هي علة موجودة للسلسلة باسرها

اما ان تكون السلسلة اود اخله فيها او خارجة عنها الاول اعني ان
يكون مجموع السلسلة علة موجودة له محال لان العلة الموجودة لشيء سواء
كان ذلك الشيء واحدا معينا او مركبا من احاد متناهية او غير متناهية يجب
ان يتقدم بالوجود على ذلك الشيء ثم المحال تقدم المجموع على نفسه
ووجه اندفاعه انه علم ان مختاره في الحقيقة هو الشق الثاني وهو يتكلم على اختيار
الشق الاول فهو ايراد على ظاهر عبارته والعجب ان ذلك القاضل كرر
هذا الجواب في كتبه مع ظهور اندفاعه على ان في تقريره ترديدا قبيحا
وذلك انه بعد ما حكم بتزوم ان تكون عامة مجموع السلسلة علل الافراد
كل واحدة منها داخل في السلسلة ترد ان تلك العلة لما نفس السلسلة
اود اخله فيها او خارجة عنها وهو بمنزلة ان يقال هذه الجملة من اجزاء
الشيء اما غير خارجة عنه او خارجة عنه ولا يخفى في قبحه اذ لا احتمال
ولا توهم للخروج والترديد ينبغي ان يكون بين اشياء يكون لكل
منها احتمال توجيه وانما اشتغلنا هنا بالرد عليه مخافة ان يتوهم القاضون
بسبب اصراره على جوابه ان الاعتراض المذكور مندفع على الدليل
ثم ان ههنا شيئا آخر وهو ان هذا الدليل لا اختصاص له باستحالة تسلسل
العلل للغير المتناهية بل على تقدير تمامه يدل على استحالة تسلسلها ولو كانت متناهية
الى الواجب فان محصله جار فيه ايضا وان كان في طريق اثبات بعض المقدمات
تقلوت وهو تقريره ان يقال لو تسلسلت العلل منتبهة الى الواجب لحصلت
سلسلة كل جزء منها علة لا آخر وهو يستلزم المحال • بيان الملازمة الثانية •

ان السلسلة ممكنة لانها محتاجة الى غيرها الذي هو اجزاؤها والمحتاج الى الغير
 سيما الى الممكنات يمكن قطعا فهي محتاجة الى علة مستقلة في ايجادها ولا يعقل
 ان تكون علتها غير جميع علل اجزاءها الممكنة فتقول جميع تلك العلل اما نفس
 السلسلة او داخلها فيها او خارجة عنها والكل محال اما الاول فظاهرا
 واما الثاني فلانها ان كانت كل واحد من اجزاء السلسلة فهو باطل لان شيئا
 من اجزائها ليس جميع تلك العلل فكيف بكل جزء منها ولا من اجزائها
 ما ليس له دخل في تلك العلل وهو جزؤها الاخير الذي هو معلول محض ولانه
 يلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وهو مجموع السلسلة
 وهو ظاهر وكذا كل واحد من اجزائها الممكنة ولانه يلزم ان يكون كل من
 الاجزاء الممكنة علة لنفسه ولعلته الممكنة او لعلله الممكنات وان كانت بعضها
 معينا من الاجزاء فهو ايضا باطل لما ذكرنا من ان شيئا منها ليس جميع تلك العلل
 ومن التوارد ولانه ان كان من الاجزاء الممكنة فعلته اولى منه بان تكون
 علة السلسلة ويلزم ان تكون علة لنفسه وفي غير الممكن الاول لعلته ايضا
 وان كان الواجب يلزم ان يصدر من الواحد الحقيقي اشياء كثيرة هي السلسلة
 وكل واحد من اجزائها واما الثالث فلظهور الخلف اذ لا يتصور ان تكون جملة
 من اجزاء الشيء خارجة عنه كما اشرنا اليه ولانه ان كان واجبا تعدد
 الواجب وايضا لا بد ان يكون موجود الجزء منها فان كان جزءها الاول
 لزم امكان الواجب وان كانت جزءا آخر فلما ان يكون لذلك الجزء
 علة في السلسلة ولزم توارد العلتين على معلول واحد واما ان لا تكون

تقدّر صدق بعض من مقدمات الدليل وفي الأخير لازم صدور
 الاثنين منه فلم نجعل المقدمات يستلزم احد الأمرين وهو المطلوب • فان قيل
 لا لزوم غير وارد عليهم لانه لا يلزم هنا صدور الاثنين من الواجب
 بجهة واحدة كما تخيلونه اذ يجوز ان يصدر عنه بحسب ذاته شيء وباعتبار
 صدوره هذا الشيء منه يصدر المجموع • قلنا • اعتبار الشيء معه عين اعتبار
 المجموع فلا يتحقق هنا امران احدهما يكون واسطة في نفس الامر لصدور
 الآخر والاثبات في كل صورة يصدر عن واحد حقيقي اثنان واكثر
 اظهر من هذا فلا يبقى لادعائهم هذا فائدة فيعود الالتزام عليهم بكلامهم
 وليس المطلوب هنا الا هذا • فان قيل • الممكن والمحتاج الى العلة في نفس
 الامر هنا شيء واحد ليس الا وهو ذلك الصادر عن الواجب وليس
 بعد صدوره عن علته شيء آخر محتاج الى علة غير علته واحتياج
 غير احتياجه وما يقال ان المجموع ممكن آخر فله احتياج الى علة مجرد اعتبار
 لا يلزم منه فساد الامر وانما يلزم لو كانا ممكنين مستقلين بحيث يكون
 احتياجا لهما متغايرين بالذات وليس كذلك • قلنا • هذا لا يبعد لكنه
 عليكم لالكم اذ يتوجه على استدلالكم ان يقال بعد صدور كل جزء عن
 علته لا يبقى في نفس الامر شيء آخر له احتياج الى علة بحيث لو فرض
 عدم صدوره عنه صدق انه لم يصدر المجموع عن علته فنلزم نحن
 ان ما ذكرتم في دفع النقض حق فالتزموا انتم ايضا ان استدلالكم
 عن اصله ساقط •

في المبحث الخامس توحيد الاله جل وعلا اي نفي الكثرة عنه
 الكثرة في الاشياء تتحقق • اما بحسب الجزئيات كما يقال في الانسان
 كثرة اي له افراد متعددة • او بحسب الاجزاء الذهنية بان تكون
 ماهية الشيء مركبة من جنس وفصل • او بحسب الاجزاء الخارجية بان
 تكون ذاته مركبة في الخارج من اجزاء • اما تمايزة في الوضع
 كتركب الاجسام من الميولي والصورة على زعم الفلاسفة • واما
 بحسب المعارض والمعارض وهذا على وجهين • اما ان تكون ماهية وجود
 عارض لها تكون به موجودة كما في جميع الممكنات الموجودة عند الجمهور
 • واما ان يكون موجود عرض له موجود آخر كسائر الموصوفات وصفاتها
 الوجودية فهذا اقسام خمسة للكثرة فنفى الفلاسفة جميعا عن الله تعالى واما
 المليون فيشتون البعض على اختلاف فيما بينهم كما استمع الاشارة اليه في اثناء
 المباحث ان شاء الله تعالى • لنورد تفصيل الكلام في نفي الكثرة بحسب
 الجزئيات في هذا المبحث وفي نفي الكثرة بالاعتبارات الاربعة الاخرى في
 اربعة مباحث اخرى • ويتبين ان نحررا ولا دعوى فان ههنا مقامات
 وللناس فيها مقالات اذ لدلالة القدم ووجوب الوجود والايجاد وتدير
 العالم واستحقاق العبادة وفي جواز تعدد الموصوف بكل منها خلاف اما التقدم
 اي الوجود الغير المسبوق بالعدم فقد اثبت التعدد فيه جميع الطوائف
 سوى المعتزلة فانهم وان اثبتوا له تعالى صفات اربع ازيلية هي الوجودية
 والحسية والعالية والقادرية لكنهم لا يقولون بوجود هابل بشبهتها فقط يسمون

امثالها اتخو الاوتير عمون ان الثبوت اعم من الوجود وتفصيل مذاهبهم في
 هذا مو كقول الى كتب الكلام فهم المتثابتون في توحيد الله في صفة القديم
 ولذا سمو انفسهم باهل التوحيد ثم اهل الحق وان قالوا بصفات موجودة
 قديمة لله تعالى لكنهم احوالوا تعدد ذات قديمة. واما الفلاسفة فقد بالغوا في
 تجويز تعدد القدماء فاثبتوا عقولا ونفوسا بل اجساما كثيرة وغير ذلك
 قديمة وقد جرت اشارة الى تفصيل مذاهبهم في ذلك. ومن المجوس
 طائفة يسمون الخرتانين يقولون بالقدماء الخسة وهي الباري والنفس
 والزمان والحيولى والخلاء ووافقهم على ذلك الطبيب الرازي. واما الاشباح
 وتدبير العالم فاهل السنة هم القائلون بوحداية الله تعالى بها ولا يشركون به
 شيئا في ذلك بخلاف سائر الطوائف فان المعتزلة يجعلون جميع الحيوات
 موجودين خالقين لافعالهم الاختيارية وان كانت على خلاف ارادة الله
 تعالى عن ذلك لكنهم لا يجوزون خلق جسم بلا ذات من غيره تعالى بخلاف
 الفلاسفة فانهم لا يجوزون خلق جسم اصلا منه تعالى ولا خلق شي الا مجردا
 واحد اكما عرفت فيما سبق واما استحقاق العبادة فتوحده تعالى به متفق
 عليه بين القائلين باستحقاق العبادة سوى ان الثنوية قائلون بوجود الهين
 للعالم احدهما النور وهو خالق الخير والاخر الظلمة وهو خالق الشر ويسمى
 بعضهم الاول يزدان والثاني اهر من فلعلهم يرون استحقاق العبادة لهما
 واما الوثنية اى عبدة الاوثان وهي الاصنام فهم وان سموا عبدة
 لاهناء على تسميتهم اياها آلهة غاية تعظيمهم لها لكنهم لا يعتقدون فيها

استحقاق الوجود من صفات الالهية بل يزعمون انها شائعة لهم عند الاله
المتحقق قلنا لا يطعنوننا ويتذللون عندنا وكذا واجب الوجود توحده
تعالى به متفق عليه بين مشيئة الاله سوى الثنوية والمطلوب بالبحث هنا
ما ذكر في اثبات هذا فنقول لهم على ذلك ادلة احدها انه لو وجد واجبان
لكان وجوب الوجود مشتركا بينهما هو ظاهر ولا بد من امتياز احد هما
عن الآخر ولا يتصور اثنيته ونعد بدون امتياز ومابه الاشتراك غير مابه
الامتياز ضرورة فاجتمع في كل منهما شيان فيكون مركبا فيكون ممكنا لما
مسياتي فلا يكون واحد منهما واجبا والمفروض ان كلا منهما واجب هذا
خلف والاعتراض عليه ان ماسياتي من ان كل مركب ممكن مبني على
تعدد الواجب كما ستقف عليه فجعله مقدمة لدليل هذا الامتناع يؤدي
الى الدور مع انه هذا الدليل انما يتم ان لو كان وجوب الوجود ذاتيا
لما هو ممنوع فلم لا يجوز ان يكون عارضا لها والاشتراك في العارض لا يوجب
التركيب في المفروض لجواز ان يكون مئازا عن مشاركة في ذلك العارض
بذاته فان قيل لا يجوز ان يكون الوجوب الذاتي عارضا للواجب
لان العارض محتاج اليه الى معروضه فيكون ممكنا محتاجا الى علة فعلته
اما الذات اوجزوها واخرجتها عنها والثالث محال والاحتجاج الواجب في
وجوبه بل في وجوده الى علة خارجة عن ذاته فلا يكون واجبا
وجوبا ذاتيا وكذا الثاني لانه يلزم التركيب وامكان الواجب وكذا
الاولى للزوم الدور لان المعلول مالم يجب عن علة لا يتحقق ومالم توجد

عليه لا يجب هو متناه لم توجب في نفسها او يغير هالا يوجد كما تحقق
 جميع ذلك في موضعها فتوقف تحقق وجوب الواجب على وجوب
 هذا الوجوب المتوقف على وجود الواجب المتوقف على وجوبه
 وهذا توقف لوجوب الواجب على نفسه ثلاث مراتب قلنا هذا
 انما يكون لو كان الوجوب امرا او وجودا متحققا في الخارج وهو ممنوع
 اذ لا معنى للوجوب الذي لا يكون الشيء بحيث لا يحتاج في وجوده
 الى شيء اصلا فعدمه لا يحتاج بمعنى ضرورة كونه بهذه الهيئة
 اعتبارا محض وانتم ايضا معبرون بتفوقه على ان الوجوب والا يمكن
 والامتناع امورا اعتبارية لا تحقق لها الا في العقل فليس للوجوب تحقق
 في الخارج حتى يتوقف على وجوبها المتوقف على ما ذكره ولو سلم فادكرتم
 معارض بان الوجوب لو لم يكن عارضا للواجب لكان اما عين ذاته
 او جزأ منها اذ لا يتوهم ان يكون امرا مثالا بالكلية والقسمان باطلان
 اما الاول فلو جوه اولها ما ذكرناه من انه امر اعتباري لا تحقق له
 في الخارج فكيف يكون عين ما استحال عدم تحققه فيه وثانيها ان وجوب
 الوجود يحمل على الله تعالى بالاشتقاق حملا صحيحا مفيدا ولو كان عينه
 لم يصح هذا الحمل بمنزلة ان يقال هذا الذات ذو هذا الذات والمشار اليه
 فيها واحد وثالثها اننا نعقل وجوب الوجود ولا نعقل خصوصية
 ذات الواجب فلا يكون عينها اما الثاني فلو جوه الاول من
 الوجوه الثلاثة المذكورة في القسم الاول اذ الامر الاعتباري يمنع

ان يكون جزءاً من المتحقق سبباً للواجب المتحقق والازوم التركب في الواجب
 وهو محال كما تصرحون به. وثانيها ان واجب الوجود له تعيين الية لانه موجود
 وكل موجود له تعيين وتميز عما عداه بالضرورة فسبب تعيينه المخصوص
 اما وجوب وجوده لو غيره والثاني محال لانه يلزم منه احتياج الواجب
 في تعيينه الى غيره لان وجوب الوجود غير حقيقته لما ذكره فكل
 ما هو غير وجوب الموجود فهو غير الواجب فيكون ممكناً لا واجباً
 هذا خلف وايضا فيشذ لا يخلو اما ان يكون التعيين المخصوص سبباً
 لوجوب الوجود او لا يكون احدهما سبباً للآخر اصلاً وكلاهما محال اما الاول
 فلا لانه يلزم منه الدور لانه حينئذ يكون وجوب الوجود متأخراً عن اليقين
 لوجوب تأخر السبب عن مسببه تكن الوجوب يلزم ان يكون متقدماً على كل شيء
 لانه عين الواجب الذي هو المبدأ الاول على الاطلاق واما الثاني فلا لانه
 لا يخلو اما ان يكون للوجوب والتعيين المخصوص معلولى علة واحدة
 يحصل بينهما تلازم اولاً وعلى الاول يلزم احتياج الواجب في وجوبه
 وتعيينه الى الغير واستحالته يته وعلى الثاني يلزم جواز الانفكاك بينهما فيوجد
 الوجوب الذي هو عين الواجب بدون تعيينه المخصوص وهو محال
 ويوجد التعيين المخصوص بلا وجوب فلا يكون الواجب واجباً فان قيل
 يلزم جواز الانفكاك بينهما على التقدير الثاني ممنوع لجواز ان يحصل بينهما
 لزوم بسبب غير كونها معلولى علة واحدة قلنا قد تقررت موصفة
 ان اللزوم بين الشئيين لا يتحقق الا اذا كان احدهما علة للآخر او كانا

معلولي عليه واحد وإذا بطل الشق الثاني بجميع احتمالاته تعين الأول
 وهو ان سبب التعين المخصوص هو وجوب الوجود فإينما وجد وجوب
 الوجود وجد التعين المخصوص لا متناع تخلف السبب عن سببه
 التام فامتنع تعدد الواجب وهو المطلوب والاعتراض عليه ان هذا الوجه
 ايضا مبني على كون الوجوب نفس الواجب وقد عرفت فساد في الوجه
 الأول فلا حاجة الى الاعادة وايضا وجوب الوجود له مفهوم كلي وما
 صدق عليه والذي هو ممنوع كونه عين حقيقة الواجب لاشك انه ليس
 ذلك المفهوم الكلي بل ما صدق عليه من فرد المتحقق في الواجب فيكون
 الشق الأول كون هذا الفرد من الوجوب سببا للتعين المخصوص وعلى
 هذا فقوله فإينما وجد وجوب الوجود وجد هذا التعين ان اراد به
 انه اينما وجد وجوب الوجود مطلقا قطعاً وجد التعين فاللزام ممنوع
 اذ هذا التعين والوجوب المخصوص لا مطلق الوجوب وان اراد به انه
 اينما وجد هذا الوجوب المخصوص وجد هذا التعين فهو مسلم لكنه
 لا يلزم منه امتناع تعدد الواجب الذي هو المطلوب اذ ربما يقال ان
 لوجوب الوجود افراد مختلفة بالحقائق سواء كان قول مطلق
 الوجوب عليها قولاً ذاتياً او عرضياً ويقتضي حقيقة فرد منها ان يكون
 سببا لهذا التعين وحقيقة فرد آخر منها ان يكون سببا للتعين
 آخر فيجوز تعدد الواجب بهذا الوجه ولم يلزم من مقدمات الدليل امتناع
 هذا وليس ايضا ضرورياً وتمسك بعضهم في دفع هذا بما ذكره ابو علي في

الصفات من ان لا يكون له وجود لا يثبت الا مجرد الوجود ولا يختلف في مجرد
 الوجود فثبت ان الوجود المماثل للماهية لا يختلف بحسب اضافته اليها واما
 محض الوجود فهو في نفسه لا يختلف فيه حقيقة وممكن في كون الواجب
 موجود في مجرد في مجتبه آخر ان شاء الله تعالى لان شاء الوجود المحض ولئن
 تم ما ذكره ابو علي فهو حجة قاطعة مستقلة على امتناع تعدد الواجب فلا
 حاجة معه في هذا المطلوب الى شيء آخر اضافة ان هذا الوجه في غاية
 السهولة لان الواجب اذا كان عين الواجب فالتردد يد في ان سببه ~~الواجب~~
 كذا او اما كذا مستبعد جدا واثباتها وهو ما نقل عنهم الامام حجة الاسلام
 انه لو وجد واجبان لكان وجوب الوجود مقولا على كل واحد منها
 فاذا اعتبر احدهما لا يخلو اما ان يكون وجوب وجوده لذاته فلا يتصور ان
 يكون لغيره فيكون واجبا للوجود واحدا لا اثنين واما ان يكون وجوب
 وجوده من غيره فيكون ذا اثنان واجبا للوجود معلولا لانه لا معنى
 لكون الشيء معلولا الا ان وجوده ووجوب وجوده من غيره فلا يكون
 واجبا ولا يكون وجوبه ذاتيا هذا خلف واعتراض عليه بان
 ما ذكرتم من ان وجوب وجوده لذاته او لغيره تقسيم خطأ فان هذا
 التقسيم انما يصح اذا كان وجوب الوجود مما لا يكون له علة وليس كذلك
 اذ وجوب الوجود عبارة عن انتفاء الحاجة الى العلة وهذا لا يقتضي
 علة حتى يقال ان علة اما كذا واما كذا والا فيجوز مثل هذا في جميع
 الصفات السلبية بان يقال مثلا ان الواجب تعالى ليس بجسم فكونه ليس

بجسم اما ان يكون لذاته فلا يتصور ان يكون غيره لا جسما ولا مكانا
يكون لغيره فيحتاج الواجب في صفته الى غيره وهو محال وان عنيتم بوجوب
الوجود و صفاتا بتالواجب الوجود فهو غير مفهوم في نفسه فعليكم بيانه حتى
تتكمم عليه . ونحن نقول على تقدير تسليم صحة التقسيم نختار ان وجوب
الوجود لذاته قوله فلا يكون لغيره ممنوع فان وجوب الوجود كما
اعترف به المستدل مفهوم كلى فيما زان يكون له فردان واكثر يكون
بعضها معلولا لشيء وآخر لا آخر نعم معلول هذا بخصوصه لا يجوز ان يكون
معلولا لا آخر فهذه الادلة ليس شئ منها تام الدلالة على المطلوب
وانى ظنرنا شئ من قبيلهم في هذا المطلوب الجليل الذى هو من اعظم
المسائل الالهية شيئا تاما يستحق ان يسمى برهانا ويفيد للساظر فيه بئامل
اذا نظر الى اصولهم لا يظهر امتناع ان يكون شئ ن واكثر كل منها مستغن
على الاطلاق عن غيره متميز عما عداه بذاته لا تكون له شركة مع شئ
في وصف ثبوتى بل في الاعتبار الصرفة والسلوب المحضة وانما يتبين
التوحيد على طريقة اهل الحق بالبراهين العقلية والبيانات النقلية
القطعية ولولا خوف الاطالة والخروج عما شرطنا عليه في هذا الكتاب
من قصر الكلام على المناظرة مع الفلاسفة فيما اوردوا من الاستدلالات
على المطالب الاعتقادية لا وردنا بعض تلك البراهين ليتضح اطالب الحق
لتفاوت بين الطرفين والتفاضل بين الفريقين زيادة الاتضاح لكننا
عمدنا في هذا على ما فصل في الكتب الاسلامية والله ولى الهداية .

المبحث السادس اتصاف الله تعالى بالصفات السلبية *

انه ليس بجسم ولا جسماني ولا في زمان ولا في مكان ولا في جهة ولا محل وبالصفات مثل الاول والاخر والخالق والرازق والقابض والباسط وغير ذلك وانما الخلاف في اتصافه بالصفات الثبوتية الذاتية كالعلم والقدرة والارادة وغيرها فذهب اهل الحق الى جوازه بل الى وقوعه على خلاف بينهم في كمية تلك الصفات وتقاسمها فلا سفة واهل البدع والاهواء من الملبين سوى ان للفلاسفة كلمات عجيبة في علمه تعالى نذكرها ان شاء الله تعالى بعد ولا اشتغال لنا هنا باقوال اهل البدع فاما الفلاسفة فيطعنون عليه تعالى اسماء الصفات فيقولون هو موجود حي قد يم باقى قادر مر يد الى غير ذلك لكنهم لا يريدون بها ما يفهم منها لغة وعرفا بل يؤولونها بانه موجود بوجود هو عين ذاته ومعنى كونه قد بما وبقيا ان وجوده ليس مسبوقا بعدم ولا ملحوقا به فهما راجعات الى الصفات السلبية وكذا البواقي فان المراد بها لوازمها السلبية مثلا معنى كونه حيا انه ليس مثل الجمادات في عدم العلم بالاشياء ومعنى كونه قديرا ومريدا ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن مقدم الشرطية الاولى دأتم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية دأيم الانتفاء وينا ان هذا المنقول لا يوافق مذهبهم المشهور وربما يقال في وجه تاويل كلامهم ان مرادهم انه ترتب على مجرد ذاته تعالى الآثار التي تنرب فينا على الصفات وبالجملة فلمهم على نفي الصفات دليلان مستلزمان بالذات لعدم الجواز وبالواسطة

لعدم الوقوع • أحدهما • الله لو ثبت له تعالى صفة حقيقية لكانت ممكنة قطعاً
 اذ لا نسبة في احتياج الصفة الى موصوفها الذي هو غيرها وكل ما هو محتاج
 الى غيره فهو ممكن فلا بد لها من فاعل وفاعلها لا يجوز ان يكون غيره تعالى
 والا لا احتياج في اتصافه بصفة الى غيره وهو محال فيكون فاعلها ذاته تعالى
 فيلزم ان تكون ذاته تعالى الواحدة من جميع الوجوه فاعلة وقابلة لهذه
 الصفة ولا يجوز ان يكون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً بالنسبة الى شيء واحد
 بوجهين • الاول • انه يصدر عنه حيثئذ الفعل والقبول معا فيصدر عن
 الواحد الحقيقي امران وقدمر انه ممتنع • والاعتراض مما هو بالآخر يد
 عليه من وجوه الفساد فيما ذكره من الدليل على هذا صاع ان شيئاً آخر
 وهو انه لو تم ما ذكرتم امتناع كون الواحد قابلاً لشيء وفاعل لا آخر ولم
 يقل به احد • الثاني • ان اجتماع فاعلية شيء وقابليته في واحد يستلزم
 اجتماع المتنافيين وهما وجوب حصول ذلك الشيء لذلك الواحد وعدم
 وجوب حصوله له وذلك لان نسبة الفاعلية تقتضي وجوب حصول
 المفعول ونسبة القابلية تقتضي امكان حصول المفعول الا مكان الخاص
 وجوب حصول المعنيين المتنافيين وتنافي اللوازم ملزوم ثنائي الملزومات
 فثبت امتناع اجتماع نسبي الفاعلية والقابلية بين شيئين معينين فثبت امتناع
 ملزومه وهو ثبوت صفة حقيقية لله تعالى زائدة وهو المطلوب • والاعتراض
 عليه • من وجوه • الاول • ان الموجع الى المؤثر عندنا هو الحدوث
 لا الامكان والنزاع انما هو في صفات قد يمس لها فاعل ولا يلزم ما ذكرتم

• الثاني • ان قولكم ان نسبة الفاعل تقتضي وجوب حصول المفعول ان
 اردتم به ان نسبة الفاعلية بالفعل كما هو عند استجماع شرائط
 وارتفاع الموانع تقتضي ذلك فهو مسلم لكن نسبة القابلية ايضا
 كذلك فانه اذا اجتمع جميع الشرائط وارتفعت موانعه وصار القبول
 بالفعل وجب حصول المفعول قطعاً • وان اردتم به ان نسبة الفاعلية بالقوة
 كما هو عند وجود الفاعل مع انتفاء بعض الشرائط تقتضي ذلك بخلاف
 نسبة القابلية بالقوة فهو ممنوع فلا فرق بين النسبتين في اقتضاء الوجوب
 وعدمه فلا تناقض بينهما اصلاً • وقد اُجيب عن هذا • بان
 الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلاً موجبا للمفعول ولا يتصور
 ذلك في القابل اذ لا بد من الفاعل بالفعل وحده • موجب في الجملة والقبول
 وحده ليس بموجب اصلاً فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم
 الوجوب وامتناعه من تلك الجهة • وفيه نظر • لانه ان اراد ان المفعول
 اذا كان مما يجب ان يكون محل قابله كما هو محل النزاع له ففاعله قد يكون
 وحده في بعض الصور مستقلاً موجباً له فهو ممنوع اذ لا بد من القابل • وان
 اراد ان المفعول اذا لم يكن كذلك ففاعله يجوز ان يكون مستقلاً بايجابه
 فهو مسلم لكن لا يلزم من هذا اتفاق في محل النزاع اذ الاستقلال لشيء من
 الفاعلية والقابلية بالايجاب بالنسبة الى المفعول والمقبول ومن شرط التناهي
 ان يكون حصول المتناهيين بالنسبة الى شيء واحد • الثالث • ان لا نسلم ان
 نسبة القبول تقتضي الامكان الخاص المافي الوجوب بل الامكان العام المحتمل

للو جوب فان كثيرا من المقبولات مما يجب لقابليها ولا يجوز ان تفك كها عنه
 كصورة كل فلك لهيولاء وشكل كل فلك له عندكم وحرارة النار
 ورطوبة الماء لهما فلا يلزم تنافس وقد اجيب عنه بان الامكان العام محتمل
 للامكان الخاص وكذلك يمكن عدم المقبول من حيث انه مقبول مع
 وجود قابله وح يتم الدليل وفيه نظر لان هذا لو تم لزم ان يمتنع
 اجتماع شئ مع ماينا في قسامته كان يقال لا يجوز ان يجتمع كون الشئ
 ايض مع كونه ماشيا لان كونه ماشيا يحتمل ان يكون اسود والحاصل انك
 ان اردت بكون الامكان العام محتملا للامكان الخاص احتماله في محل
 النزاع فهو ممنوع وان اردت احتماله له في الجملة فلا يلزم منه تنافس وقد
 اعترض على الدليل بانه لا يمتنع ان يكون للشئ البسيط الى شئ آخر نسبتان
 مختلفتان بالوجوب والامكان من جهتين مختلفتين فيجب له ذلك التسمية
 الاخر من جهة ولا يجب له من جهة اخرى وهو مدفوع بانه لا يعقل ان
 يكون شئ واجبا لشيء في نفس الامر وغير واجب له فيها سواء كانا من
 جهتين او من جهة واحدة نعم يجوز ان تقتضي جهة شئ وجوب شئ
 آخر له ولا تقتضي الجهة الاخرى وجوبه له فاما ان تقتضي احدى جهتيه
 وجوبه له والاخرى عدم وجوبه له فهو ممتنع قطعا والفرق بين
 عدم الاقتضاء واقتضاء العدم بين وعلى هذا فيمكن ايراد نقض اجمالي
 على الدليل بانه لو تم لزم امتناع ان يكون شئ قابلا لقبول شئ آخر
 اذا فاعلية الاول له تقتضي وجوبه للثاني وقابلية الثاني له تقتضي امكانه

الحاصل في تقييد ان يكون واجبا له وغير واجب له • وثانيهما انه
لا يجوز ان تكون له صفة لا تكون صفة كمال بلا خفاء ولا خلاف فلو كانت
له صفة زائدة لكانت صفة كمال فتكون ذاته تعالى بد • ونها لقصة مستكملة
بغيرها الذي هو الصفة الزائدة • وهذا محال • والاعتراض عليه • ان المحال
ان يحتاج في كماله الى غيره مستفيدا له عنه • اما اذا كانت ذاته كافية في
تلك الكمالات مستلزمة لها بحيث لا يتصور انفكاكها عنها فلا نسلم استحالة هذا
عين مدعا • وهو غاية الكمال اذ معنى كمال الشيء ان يحصل له ما لا يمتنع وينبغي
له • وتترتب عليه مصلحة وحكمة وغاية ان تكون ذاته كافية فيه غير محتاجة
في حصوله لها الى غيرها ولا ممكنة لانفكاك عنها • وقلتم لو كان كذلك لكانت
الذات بد • ونها لقصة لا يفيد شيئا لان كون ذاته تعالى بد • ون تلك الصفات
محال فلا ضرر في ان يستلزم محالا آخر • ولو كان المراد بهما مع قطع النظر عن تلك
الصفات واعتبارها مجردة عنها تكون ناقصة فهذا لا حاصل له اذ يقطعك النظر
عن الصفات واعتبارك مجردة عنها لا يلزم تجردها عنها في نفس الامر • وما
لم تكن مجردة عنها في نفس الامر لا يلزم نقصان فيها • وهو بمنزلة ان يقال لو لم
يكن لها الكمال لكانت ناقصة ولا حاصل لهذا • وقد يذكريان امتناع ان
تكون له تعالى صفة زائدة • وجهان آخران • احدهما • انه لو كانت له صفة
زائدة لزم التكثر اي الذات والصفة في الواجب بالذات • وهو ممتنع لوجوب
ان يكون الواجب واحدا من جميع الوجوه • وثانيهما • وهو الزامى • انه
لو كانت له صفة زائدة فلا شك انه لا يجوز ان تكون ذاته اوصفته محتاجة

الى ما هو منفصل عنه فحينئذ لا يخلو اما ان يستغنى كل من الذات والصفة عن
 الاخرى فيلزم تعدد الواجب بالذات وهو ما يناهز امتناعه واما ان يفتقر
 كل منهما الى الاخرى فلا يكون الواجب واجبا واستحالته غنية عن البيان
 او تكون احدهما محتاجة الى الاخرى دون العكس فتكون احدهما ممكنة ولستم
 قائلين به اذ من كلامكم ان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته والوجهان
 في غاية السقوط اما الاول فلظهر والمنع على مقدماته اذا امتناع هذا التكثير
 وجوب كون الواجب واحدا بالنسبة الى هذا التكثير ممنوعان واما الثاني
 فلما عرفت من ان دلائلهم على امتناع تعدد الواجب ما تمت فلم يثبت بالنظر
 اليها امتناع تعدد الواجب حتى يتم بناء هذا المطلوب عليه وايضا نحن نسلم
 ان الصفة مفتقرة الى الذات وانها ليست بواجبة بذاتها بل ممكنة وما وقع في
 كلام البعض من ان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته فليس
 المراد منه ان صفاته تعالى واجبة لذاتها بل انها واجبة لذاته يعني غير مفتقرة
 الى غير ذاته تعالى لان ذاته فاعلة لها حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالذات
 بالنسبة الى صفاته دون سائر الموجودات او يلزم التخصيص في العلل العقلية
 فيرد انه بعيد جد ابل غير صحيح اصلا وانما فسرنا كلامه بهذا الامر غير مرة ان علة
 الافتقار الى المؤثر عند هم الحدوث لا الامكان وصفاته تعالى ليست بمحاذة
 فلا يكون لها فاعل ونشعر بهذا اعبارته ايضا حيث لا يجوز ان يفهم منها ان ذاته
 تعالى فاعلة لذاته بل انها غير مفتقرة الى غيرها والعبارة غير فارقة بين الذات
 والصفات في نسبة وجوبها الى الذات بحرف اللام فتأمل واعلم ان ابا علي قدر

في كتابها الاشارات ان الواجب الاول بعقل كل شئ وان الصور العقلية
لا يتحد بالعقل ولا بعضها ببعض وانكر بالغا على من ثوهم ذلك الاتحاد
وحكم بانها صور متباينة متقررة في ذات العاقل فلزمه ان لا يكون الاول
الواجب واحدا من كل الوحوه بل يكون مشتملا على كثرة فاللزمه
نصا صريحا وقال لا محذور في ذلك لان الدليل انما دل على تنزه ذات الله
تعالى عن التكثر والكثرة الحاصلة بسبب عقله للاشياء كثرة في لوازم
ذاته ومعلولاتها وهي مرتبة على الذات ترتب المعلول على علته وكثرة
المعلولات واللوازم لا تنافي وحدة علتها الملزومة لها سواء كانت متقررة
في ذات العلة او مாயنة لها لانها متأخرة عن حقيقة ذاتها لامقومة لها
فالاول الواجب تعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وسبب
ذلك كثرة اسمائه تعالى لكن لا تأثير لذلك في تكثر ذاته تعالى ولا تنافي فيه
لوحدته * هذا محصل كلامه * ولا يخفى عليك * ان هذا هدم منه لكثير
من اصولهم وقواعدهم المقررة عندهم المشهورة فيما بينهم * مثل ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد * وان الواحد لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد
وذلك لانه اعترف بان الصور العقلية التي هي متكثرة حاصلة لذات
الاول متقررة فيها وحكم بانها معلولاتها فذا انه فاعلة للاشياء الكثيرة وقابلة
ايضا لها وهذا ان اصلا ان كبير ان من امهات اصولهم التي ينون عليها كثير من
احكامهم . ومثل انه تعالى غير متصف ولا جائز الاتصاف بصفات غير اضافية
ولاسية فانه صرح باتصافه بالعالم الذي هو صفة حقيقية على ما اختاره هنا

ولزم منه تجويزه لا تضافاً لما لي بغير العلم من الصفات الحقيقية ان سلم ان
ليس في كلامه دلالة على اتصافه بها. ومثل ان معلوله الاول مبين له وهو
عقل قائم بنفسه كما هو المشهور بينهم وذلك لانهم من كلامه ان اول معلولاته
الصور العقلية القائمة به الى غير ذلك مما هو مشهور من مذهبهم وانما التزم
هذا لانه رأى استحالة ما ارتكبه من تقدمه من الفلاسفة مثل ما قال به
قد ماؤهم من نفي العلم مطلقاً عنه تعالى وما شنع وابعد من ان يدعى مخلوق لنفسه
الاحاطة علما بجلال الملك وذهاباً عنه واسرار الملكوت وحقائقه بفكره ورأيه
على ما هو شأن الفلاسفة ويسلب العلم بشيء من الاشياء عن خالقه العليم
الحكيم الذي لا يوزن عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ويمجمله
انزل مرتبة من الحيوانات العجم التي تعلم كثير من الاشياء بل بمنزلة جماد
لا شعور له بشيء تعالى الله عما يقول الجاهلون علواً كبيراً. ومثل ما قال به
افلاطون من قيام الصور العقلية واستحالة هذا ايضا و قد اعتنى ابو علي
في الاشارات وغيره بالرد عليهم وقال في كتابه المسمى بكتاب المبدأ
والمعاد من ان النفس اذا اعتلت شيئاً تحدث بالعقول فحوتة على انه وضع
ذلك الكتاب لتقرير مذهب المشائين لالبيان ما هو المخار عنده كما ذكره في
اول هذا الكتاب وللغفلة عن هذا يتوهم ان مختاره في ذلك الكتاب يخالف
ما اختاره في الاشارات وغيره وانما ارتكب هو لاه هذه الامور المستحيلة
لئلا يلزمهم الزم ابا علي من الحق الذي انطقه الله تعالى به مخافاً لقواعده
مذهبهم والعجب من ابي علي مع ذكائه الذي في او هام اقوام انه لا يعدل

به ذلك كيف يتأتى منه ان يشتغل باثبات تلك القواعد بدلائل و حجج
 يسمى براهين قاطعة و بعد ذلك يحكم بالحجة ايضا بما يتناقضها و يهدمها كل ذلك
 في كتاب واحد و هل هذا امنه و ما وقع من غيره من المخالفات في آرائهم
 و مناقضة بعضهم بعضا و رد خلفهم على سلفهم كثير امثل ما سمعت الآن
 الادليل على نزلهم فيما يقولون و عدم و ثوق لهم بما يستدلون و الا فان كان
 ما ورد من السلف من الدلائل قطعية فاما ان لم يفهم الحلف الراد و ن عليهم
 فلذلك انكروها و خالفوها فيكونوا اغبياء لا اذكياء اوقفهموها و عرفوا قطعتها
 و حقبة نتائجها و لكن انكروها عناد اف يكونوا سفهاء لا حكماء و على كل تقدير
 لا يبقى و ثوق بكلام احد منهم اما الحلف فلا تمهم بالجهل او الهمم بكلام
 احد منهم لا يوثق به و اما السلف فلان الناقلين لكلامهم اليهم هو لاء المهمون
 الغير الموثوق بعقلهم و ليت شعري ما بال اقوام يرون و يسمعون
 ما ذكرنا ثم يعتقدون ان كل ما صدر عنهم عين اليقين و الحق المبين خصوصا
 ابا علي الذي يكذب نفسه هذا التكذيب الصريح الذي اربناكه و لا
 يتفكح عن مثل ما وقع له و اعظم منه كل من تصدى للاحاطة بالامور الالهية
 بمجرد العقل و الرأي من غير استعانة باقوال الانبياء المبعوثين للهداية عصمنا
 الله تعالى في سلوك طريقة معرفته عن الغواية

* المبحث السابع انه تعالى هل يجوز ان يكون له اثر كسب من اجزاء عقلية اولا *
 لا خفاء في ان الموجودات الخارجية كل واحد منها يتميز عن كل ما عداه و مباين
 له و ان بينها مشاركات بوجوه على مراتب متفاوتة في العموم و الخصوص

فبعض وجوه المشاركة شامل للكل كالوجود والوجوب ونحوها وبعضها
 لاقل واقل وان ما به المشاركة غير ما به التميز وان وجوه المشاركة الغير
 الشاملة للكل فهي من قبيل ما به التميز من وجه ثم ان ما به التميز الموجود
 عن جميع ماعداه يسمى تعيناً لا يمكن ان يكون خارجاً عن حقيقته الموجودة
 والا كان هو في حد ذاته غير متميز عن غيره وهذا غير معقول فهو اما نفس
 حقيقة من غير ان تكون له ماهية كلية ينضم اليها شيء آخر به يتميز فرد منها
 عما يشاركه فيها واما امر آخر داخل في حقيقته الموجودة وعارض لماهيته
 الكلية وهذا على قسمين . احدهما . ان تكون تلك الماهية مقتضية
 مستلزماً لتعين فرد مخصوص وحينئذ يجب ان تكون هذه الماهية منحصرة
 في هذا الفرد والا لزم تخلف المعلول عن علته واللازم من ملزومه
 اذ لا يتصور ان يتحقق ما به يتميز هذا الفرد عن كل ماعداه في فرد آخر ذلك
 كما في القول على رأيهم فان كلا منها نوعه منحصري فرد . وثانيهما *
 ان لا تكون تلك الماهية مستلزماً لتعين فرد مخصوص فما يجوز تعدد
 افرادها وما به المشاركة بين الكل فهو خارج عن ماهية افرادها اذ ليس
 ولا يمكن ذاتي مشترك بين الواجب والممكن الجوهر والعرض * وهو العرض
 العام ان كان محمولاً ومبدأه ان كان غير محمول وكذا في الاقسام
 الاربعة الآتية واما ما به المشاركة بين البعض فيجوز ان يكون ذاتياً لافراد
 اتمام حقيقتها او بعضها والاول هو النوع والثاني هو الجنس او الفصل وان
 يكون عرضياً لها وهو بالقياس الى ما يساويه خاصة كالماشي بالنسبة الى

الحيوان وبتفصيل الى ما هو اخص من هو اخص عام كهو بالنسبة الى الانساق
 والفرس وتفصيل هذه الاقسام في المنطق فالجنس والفصل جزءان
 عقليان للماهية المركبة في العقل كالانسان مثلا فانه ليس في الخارج شيء
 موجود هو الحيوان الذي هو جنسه و آخر هو الناطق الذي هو فصله
 يكون مجموعهما الانسان والا لا يمنع حمل احدهما على الآخر اذ التميزان
 بالوجود الخارجي لا يمكن حمل احدهما على الآخر ولو كان بينهما اي اتصال
 يمكن كيف ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهومهما متحدان اذا اتوا لو كان يمكن
 واحد منهما وجود مستقل لما اتحد اذ اتا وهو ظاهري بل في الوجود شيء
 واحد هو زيد مثلا فاذا تصور العقل يتزعم منه ماهية كلية من امر بهم
 صتمل الاندفاع والفرس وغيرهما غير مطابق بنفسه لشيء منها هو جنسها الذي
 هو الحيوان ومنه امر آخر يحصل الاول ويظهره اي يجعله مطابقا للحقيقة
 زيد وهو فصلها الذي هو الناطق فيحصل من اجتماعهما فيه حقيقة زيد وهي
 الانسان فهما جزءان عقليان للانسان لا خارجيان وكذا التعيين ايضا جزء
 عقلي للشخص عند المحققين فليس ان في الخارج موجودا هو النوع مركبا
 او بسيطا و آخر هو التعيين بل الموجود في الخارج واحد هو الفرد فيفصله
 العقل عند ملاحظته اياه الى ماهية كلية مشتركة بينه وبين ما يشبهه والى امر مخصوص
 به يتميز عما عداه لان هناك موجودات متعددة متميزة في الخارج والدليل على
 هذا ما ذكرناه من انها لو كانت متميزة الوجود في الخارج لا يمنع حمل بعضها على بعض
 وان النوع والجنس والفصل لو كانت باستقلالها موجودات في الخارج لكان كل

منها في آن واحد الى الممكنة متعددة ومتصفا بصفات متناقضة ومشتتر كائين
كثيرين ومن أجل البداهات ان كل ما هو موجود في الخارج فهو في ذاته
بحيث اذا لوحظ مع قطع النظر عما عد له كان متعينا غير قابل للاشتراك
فيه ومنهم من ذهب الى ان التعيين موجود في الخارج واستدل
عليه بانه جزء لهذا التعيين الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج
موجود في الخارج البتة وقد ظهر جوابه مما قرأناه وهو انه ان اراد بقوله
انه جزء لهذا التعيين انه جزء له في الخارج فهو ممتنع وان اراد انه جزء
في العقل فهو مسلم ولا يفيد المطلوب . اذا تقررت هذه فتقوله قالوا ان
الواجب تعالى ليس له تركيب عقلي اي ليس بحيث ان الممكن تصوره
بكنهه حصل منه في العقل جنس وفصل او ماهية كلية وما به امتيازه عن
مشار كانه في تلك الماهية . وورد القلا سفة دليلين . احدهما ان
التركيب عنه مطلقا اي سواء كان تركيبا خارجيا او عقليا . وثانيهما .
ان في التركيب العقلي خاصة الاول ما قالوا التركيب واجب الوجود من
اجزائه لكان مسبوقا بها مفقرا اليها لئلا يترك كل من تركيب عن كل جزء
من اجزائه . وافتقاره اليها او كل مسبوق بشئ مفقرا اليه يمكن ولا شئ
من الممكن بواجب الوجود في التركيب وواجب الوجود من اجزائه
لم يكن وواجب الوجود باللازم باطل فكذا اللزوم وهو المطلوب
والاعتراض عليه . ان المعلوم المسلم انه واجب الوجود لا يجوز ان
يكون مفقرا الى فاعل يفيد الوجود واما انه لا يجوز افتقاره الى الجزء

فهو غير بدعي فلا بد له من برهان بين يبين به استحالة ان تكون له اجزاء
واجبة غير مفتقرة الى فاعل واذا لم تكن الاجزاء مفتقرة الى الفاعل لم يكن
المركب مفتقرا الى الفاعل ضرورة فلا يكون التركيب على الاطلاق
مستلزما للامكان ومناخيا للوجوب فان قيل ان كان شيء من اجزائه
ممكنا يكون لا محالة مفتقرا الى فاعل فيكون المركب مفتقرا الى ذلك
الفاعل لان المفتقر الى المفتقر الى الشيء مفتقر الى ذلك الشيء وان
لم يكن شيء من اجزائه ممكنا لم تعدد الواجب لذاته وقد مر استحالة ذلك قلنا
قد مر ايضا وجوه الاعتراض على ما ذكرتم من ادلة استحالة تعدد
الواجب فلا يتم ما كان مبتنى عليها وليس لاثبات واجب الوجود دليل
يعول عليه الاستحالة وهي لا تقتضي الا انتهاء الممكنات الى موجود لا يفتقر
الى علة سواء كانت له اجزاء او لا وانتهاء المركبات الى اجزاء بسيطة
لا اجزاء لها والا لزم التسلسل في الاجزاء وهو ايضا محال ولم يذكر
دليلا يعول عليه على ان الواجب يستحيل تركيبه ولو قللوا نحن نصلح على
ان الواجب ما لا يفتقر في وجوده الى غيره احصا فلا يكون المركب
واجب الوجود لا فقار له الى جزئه الذي هو غيره فلا مشاحة معهم
لكنه لا يلزم منه ان لا يكون للمبدأ الاول اعني الموجد الاول للعالم اجزاء
عقلية او خارجية كما هو المدعى ولو سلم امتناع تركيبه من الاجزاء
الخارجية فلا نسلم امتناعه من الاجزاء العقلية فان وجوبه انما هو بالنسبة
الى وجوده الخارجي لا الى وجوده العقلي كيف ومحل هذا الوجود

وهو العقل وهو ممكن ولا يقل ان يكون الممكن ممكناً والحال فيه واجبة
 فان قيل لا تكون الاجزاء العقلية الا مأخوذة من الاجزاء الخارجية
 فتبوت الاجزاء العقلية مستلزم لتبوت الاجزاء الخارجية وقد سلمت امتناعه
 قلنا هذا الحصر ممنوع فانما يجوز ان تكون البسائط الخارجية ماهيات
 مركبة في العقل والبداهة لا تأتي عن ذلك ولا يبرهان عليه الثاني
 اى الدليل الدال على نفي التركيب العقلي عن الواجب تعالى انه لا يشارك شيئا من
 الاشياء ماهية وذلك لان حقيقة كل شيء سواء تقتضى الامكان وحقيقته
 تعالى تقتضى الوجود والامكان والوجود متافيان وتنافي اللوزام دليل
 على تنافي اللزومات فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في
 امر ذاتي جنسا كان او نوعا فلا يحتاج الى ما يميزه عن المشاركات الجنسية
 وهو الفصل او النوعية وهو الذي سميناه التعيين اذا لا يحتاج الى احد
 هذين انما يكون عند المشاركة على احد الوجهين وهذا مبنى على ان الفصل
 لا يكون الا تميزا ماهية عن مشاركتها الجنسية وان تحقق الفصل للشيء مستلزم
 لتحقيق الجنس له فاما اذا جوز ان تكون ماهية مركبة من امرين متساويين
 ويكون كل منهما فصلا لها يميزها عما يشار كهافي الوجود فلا يلزم من عدم
 مشاركة الواجب لشيء من الاشياء في جنس عدم احتياجه الى فصل حتى
 يلزم عدم التركيب العقلي لكنهم يوردون الدليل على امتناع تركيب الماهية
 من امرين متساويين فبنوا الكلام هنا على هذا وقد تقرر وجه عدم
 المشاركة بان حقيقة الواجب هي الوجود الواجب لا غير كما سيأتي بيانه

وليست بحقيقة هي ممتلئة هي للوجود اذ كل منها ممكن الوجود ولو كانت
 حقيقة هي منها هي الوجود لكاف واجب الوجود لان ثبوت الشيء لنفسه
 واجب . ويرد على هذا انه مبني على ان حقيقة الواجب هي الوجود
 فقط وسياق الكلام عليه وعلى الوجهين معانها على تقدير تمامها لا يوجب ان
 الا ان تكون حقيقته تعالى مبائة لحقيقة كل ما سواه . فاما ان ليس لحقيقته
 جزء مشترك بينها وبين غيرها فلا يلزم من هذين التقريرين الا ان يرجع
 الى الدليل الاول الدال على انه لا يجوز ان يكون الواجب الوجود جزءا اصلا لا مشتركا
 ولا مساويا فيكون هذا الدليل ضايعا مع انه قد عرف عدم تمام الدليل
 على هذا المطلوب ولهذا قال بعضهم ذلك الدليل مخصوص بنفي التركيب
 الخارجى . فان قيل . ثبت بالبرهان ان الوجود بسيط لا جزء له لا عقلا
 ولا خارجا وجو حقيقة الواجب هي الوجود لا غير فثبت انه لا جزء له مشترك
 فهذا لا يراد عن التقرير الثاني منقطع . قلنا . هات ما تزعمه برهاننا حتى
 نسمع ما عليه ثم انه على تقدير تمامه فهذا دليل آخر مستقل على نفي التركيب
 عنه تعالى لا اتمام لذلك التقرير اذ على هذا التقرير يكون سائر المقدمات
 المذكورة فيه لغوا . وقد عورض دليل المقدمة الثالثة ان الواجب لا يشارك
 شيئا من الاشياء في الحقيقة بان الواجب يشارك ساير الحقايق في الوجود فكيف
 لا يشارك شيئا منها في الحقيقة . واجيب بان الوجود ليس ذاتيا لشيء من
 الممكنات اى ليس ماهية . نها ولا جزءا هابل هو عارض لها فلا يلزم من مشاركة
 الواجب لها في الوجود مشاركتها لها ولا شيء منها في الحقيقة سواء كان حقيقة

الواجب هي نقص الوجود او معروضة له * وقد يقال * في المعارضة ان حقيقة الواجب ليست الا الوجود الخاص الواجب فهو مشارك للوجودات الخاصة الممكنة في الوجود وهذه مشاركة في الحقيقة . وذكر صاحب المحاكمات لهذا جوابين * احدهما ان الوجود الخاص للممكن ليس ماهية له ولا جزؤه هابل عارض له فيكون قائم بالغير والوجود الواجب قائم الذات ولا مشاركة بين القائم بالذات والقائم بالغير في الحقيقة والماهية * وثانيها . ان مشاركة الوجود الواجب للوجودات الممكنة ليست مشاركة في الماهية ولا جزئها لان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة . وفيه نظر . لان جوابه الاول بالنظر الى ظاهره ليس الامعارة لدليل المعارض اذ لا يفيد الا ان الواجب لا يصح ان يشارك شيئا من الممكنات في الحقيقة وليس فيه ابطال لشيء من مقدمات دليل المعارض ولا يوسع له حينئذ فلا فائدة في الجواب لانه افاد انتفاء المشاركة بين وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة ودليل المعارض افاد ثبوت المشاركة فتعارضتساقتا وليس مطلوب المعارض الا هذا فلا يتم جواب المعارض الا بابطال احدي مقدماتها ولا اقل من المع فهو لا يتم لا بما ذكر في الجواب الثاني من كون الوجود غير ذاتي للوجودات الخاصة فلا يكون وجه آخر في الجواب . مقابل الوجه الثاني بل الخاطى ان مجموعها جواب واحد لان ما ذكر في الوجه الثاني من ان الوجود ليس ذاتيا لوجودات الخاصة مجرد ادعاء . لم يذكره بيان فلا يبطل به مادعاء المعارض من ان مشاركة الوجودات

المشاركة في الوجود مشاركة في الحقيقة وهو وان كان متضمنا لمنع ما ادعاه
المتكلم المنع كاف في جواب المعارضة لان المعارض مستدل لكن لاشبهة
في ابطال بعض مقدماتها اقوى في الجواب فالاولى ان يورد دليل على
ان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة ليطلب به ما ادعاه المعارض من
ان المشاركة في الوجود مشاركة في الحقيقة ومن ادلله ما ذكر في الوجه
الاول فباجتماعهما يحصل جواب تام دافع للمعارضة وقد عورض اصل
الدليل الدال على ان الواجب ليس له جنس وفصل وتعين زائد على ذاته
بوجه الزامي وهو انكم قائلون بان الجوهر جنس لما تحته وتفسر وانه بانه
الموجود لافي موضوع وهذا المعنى متحقق في الواجب فوجب ان يكون الجوهر
جنس له فلزم ان يكون له فصل وتعين اذ لا بد لكل موجود له جنس من فصل
يميزه عن مشاركاته الجنسية وتعين يميزه عن مشاركاته النوعية اجيب بان
ليس معنى الموجود لافي موضوع الذي ذكر في رسم الجوهر الموجود بالفعل
بل المعنى انه ماهية اذا وجدت كانت لافي موضوع وهذا لا يصدق على
الواجب لانه يقتضي ان يكون للشيء ماهية ووجود وراهها ولا ماهية
لها واجب سوى الوجود والدليل على ان ليس معنى الموجود هنا الموجود
بالفعل امران احدهما انه لو كان كذلك لزم امتناع تخالف التصديق بكون
الشيء موجودا عن التصديق بكونه جوهر او اللازم باطل فان تصديق
كثيرا بان زيد امثلا في ذاته جوهر ولم نعرف بعد انه موجود فضلا عن
ان نعرف انه موجود مقيد وفيه نظره لان قولنا زيد جوهر من الاحكام

الاجابية وكل حكم اجابي كما تقرر صدقه موقوف على وجود الموضوع
بالفعل لان المعدوم كل شيء عنه مطلوب حتى هو عن نفسه والجوهرية
ليست مما يتصف به الشيء في الذهن حتى يكون وجوده الذهني كافيا
في ثبوتها بل هي مما يتصف به الشيء في الخارج سواء كانت في نفسها موجودة
خارجية او لا فالصدق بكون الشيء جوهرًا بالفعل موقوف على
التصدق بكونه موجودًا بالفعل نعم قد يحكم بكونه جوهرًا قبل العلم
بوجوده لكن المراد منه حينئذ انه جوهر بالقوة اي ماهية اذا وجدت
كانت جوهرًا • وثانيها - ان المفروض ان الجوهر ذاتي لما تحته وثبوت
ذاتي الشيء لا تكون له علة والموجودية بالفعل في الممكنات لا تكون
الا لعل فلا يصح ان تكون ذاتية لها سيما مع قيد سلبى ثبت ان ليس المراد
من الموجود المذكور في رسم الجوهر الموجود بالفعل بل ما ذكرنا • قال الامام
الرازي • فان قيل لما كان وجود الله تعالى صفة لحقيقته عندكم لم يتم
هذا الجواب على قولكم وكيف الجواب عن هذا الاشكال • قلنا •
ان كونه تعالى بحيث متى كان موجودا في الاعيان كان لافي موضوع لاحق
من لواحق ذاته وذلك لا يصح ان يكون جنسا لافيه ولا حق غيره
وقد اقمنا الدلائل القاطعة على ذلك في سائر كتبنا • هذا كلامه • وفيه نظر •
لان المعارض لم يدع ان ما عرف به الجوهر جنس بل ان الجوهر نفسه
جنس وقد صرح الامام ايضا في تقرير المعارضة بان الجوهر جنس بالاتفاق
ولا يلزم من عدم كون المعروف جنسا عدم كون المعروف جنسا الا اذا كان

هذا هو الجوهر كذا قلت بل هو رسم للجوهر كذا كذا لا شبهة انا
بذلك الجوهر كذا الخبوا ان بانه موجود عن طريق القوة الحركية الارادية لا يخرج
بهذا عن كونه جنس الانسان مع ان هذا المعروف خارج عنه ولم يقصد
المعارض من نقل هذا التعريف الا ان يعلم منه ان الجوهر صادق على الله تعالى
لكون معرفه صادقا عليه وكل ما صدق عليه المعروف حذا كان او رسما
وجب ان يصدق عليه المعروف ولما ثبت ان الجوهر صادق عليه تعالى
لزم ان يكون جنسا له . لا يقال . فهم على ان الجوهر جنس ما صدق عليه
فليس بجواب هذا الامتناع صدق المعروف عليه تعالى او منع ذلك الاتفاق
ولا يفيد ان المعروف ليس ذاتيا وجنسا ويمكن ان يقال هذا التعريف ليس
بصادق عليه تعالى على قولهم لان قولنا ماهية اذا وجدت كانت كذا
مشعر بامكان عدم الوجود فلا يصدق على واجب الوجود لكن في اعتبار
مثل هذا الاشعار في التعريفات بعد فليس الجواب من قبلهم الامتناع ذلك
الاتفاق و يترتب على عدم الجنس والفصل له تعالى امتناع معرفته بالحد
اذ هو لا يكون الامر كبا من الجنس والفصل فيمتنع معرفته تعالى بالكنه اذ ما
لا يكون بد يهيا فطريق معرفته بالكنه ليس الا الحد ومعلوم ان العلم بكنه ذات
الله تعالى ليس بد يهيا وقد يقال ان غير الحد ليس طريقا لمعرفة الظري
بالكنه بمعنى انه ليس مستلزما لها ولكن لا امتناع في ان ينتقل ذهن بطريق
الاتفاق من خواص الشيء الى كنهه وماد ل دليل على هذا الامتناع ولا
على امتناع ان يتجلى الله تعالى على قلب عبد من عباده المؤمنين المتحلين بصفاء

القلوب المتجاہدين عن كد و رات الذ نوب و علم هذا عند الله تعالى •

✽ بالمبحث الثامن انه تعالى هل له ماهية غير الوجود أم لا ✽

اثبتها المليون سوى ابي الحسن الاشعري و اتباعه و منهم الفلاسفة و ذهبوا الى ان ذاته تعالى ليست الوجود بمجرد اقامتها بنفسه منزها عن الاقرار ان بماهية

كوجود الممكنات • و احتجوا عليه بانه لو كانت له ماهية و وجود غير هالكان قائما بها قطما و الالم يكن الواجب تعالى موجودا فيكون الوجود صفة له و هو

ممتنع لما بيننا من امتناع صفات زائدة له تعالى مع وجهين آخرين مختصين بهذا المقام • احدهما ان وجوده على هذا التقدير يكون ممكنا لا حياجه

الى الماهية فبالنظر الى ذاته يكون جائز الزوال فلا يكون الواجب واجبا • و ثانيهما • و هو العمدية في هذا الباب انه يلزم منه ان تكون الماهية

موجودة قبل اتصافها بالوجود و ان تكون موجودة بوجودين و هما ضروريا الاستحالة مع انه ان كان الوجود السابق عين الذات ثبت المدعى

و الانقل الكلام • حتى يتسلسل • وجه الزوم ان لوجود على هذا التقدير ممكن كما ذكرنا آتفا فلا بد له من علة و علته لا تجوز ان تكون غير تلك

الماهية لما ذكرنا في مبحث الصفات و كل صفة علة متقدمة على معلولها بالوجود بالضرورة و لانه لو لم يكن كذلك لانسد باب اثبات وجود

الصانع اذ ليس لنا دليل عابه الا ان وجود هذه الممكنات يحتاج الى علة فلا يجوز ان لا تكون العلة موجودة لم يثبت المطلوب فلزم ان تكون

تلك الماهية موجودة قبل كونها موجودة و لا يمكن تخلف المعلول عن

علته التامة فلم يكن يكون موجودا بعد كونه موجودا فتكون
موجودة بوجودين كما ذكرنا والا عتراض على ما بينوا به امتناع
الصفات قد مر هناك فلا حاجة الى اعادة تمهيد ما على الوجه الاول من
الوجهين المختصين بهذا المقام فانه لا يلزم مما ذكرتم عدم كون الواجب واجبا
وانما يلزم ذلك لو لم تكن ماهيته مقتضية مستقلة الوجود فاما اذا كانت مستقلة
بالاقتضاء له فلا يمكن رد الوجود نظر اليه نفسه ولا تسميه ممكنا هو لما
على الوجه الثاني فهو انكم ان اردتم باحتياج الوجود على تقدير كونه
زائدا على الماهية الى غلة احتياجه الى فاعل ومؤثر يعطيه الوجود او يجعل
الماهية متصفة به فهو ممنوع اذا اعطاء الوجود للوجود غير معقول واتصاف
الماهية به قديم * وقد بينا من قبل ان التأثير في القديم غير ممكن وان اردتم
بعلية الماهية له كونها مقتضية ومستلزمة لما هو مسلم وهو الحق ولكن لانسلم
ان مستلزم الشيء ومقتضيه يجب ان يكون متقدما عليه بالوجود * وهذا
كما تجوزون بل تحكمون بوقوع ان تقتضي ماهية معينة فتكون منحصرة في
فرد ولا شك ان تلك الماهية ليست متقدمة على تعيينها بالوجود بل بالذات
فقط وكما ان قابل الوجود متقدم عليه بالذات لا بالوجود وما ذكرتم
من الضرورة انما هو في معطى الوجود والمؤثر فيه لا في مقتضيه ومستلزمه
ولا يلزم انشاء باب اثبات الصانع لان العالم محتاج الى فاعل يعطيه الوجود
كما تقرر فيما تقدم فلا بد ان يكون موجودا ثم انه يلزم مما ذكرنا وجوده
من الاستحالة * الاول * ان مطلق الوجود بدعي النصور بالكنه كما اعترفوا

به و زاد و افاض و اورد و التوضيح و جوها فلا يخفى مفهومه على عاقل و كل
من يلاحظ حقيقة هذا المفهوم يعلم بديهية انه لا يصدق على شيء قائم
بنفسه بان يحمل عليه مواطاة اذ هو التحقق و الكون و هذا يقتضى البتة ان
يكون قائما بشئ و لا يعقل قيامه بنفسه كما ان كل من يتصور معنى المشي و الضحك
و اللون و السواد و امثال ذلك يعلم بديهية انه لا يحمل ان يصدق على شيء قائم بنفسه
ولا شك في ذلك و ان كان هذا امكبرة لا يتصور و راءها و هم يقولون ان ذات
الصانع فرد من هذا المفهوم قائم بنفسه بل قيوم قيم لغيره . الثاني . انه يلزم ان لا يكون
الواجب تعالى موجودا حقيقة اذ معنى الموجود ما ينصف بالوجود و على
ما ذكرناه و هو نفس الوجود لا المتصف بالوجود و هم يجيبون عن هذا
بان كونه عين الوجود لا ينافي كونه موجودا فان كل شيء سوى الوجود
محتاج في كونه موجودا الى غيره الذي هو الوجود و الوجود في كونه
موجودا لا يحتاج الى شيء آخر فكل ما سوى الوجود موجود بالوجود
و الوجود موجود بنفسه و هذا كما ان كل ما هو غير الضوء مضي بغيره
الذي هو الضوء و الضوء مضي بنفسه لا بغيره و ليس بشئ آخر و من البديهي
انه يمتنع اتصاف الشيء بنفسه حقيقة . و ما يقال . من ان الوجود واجب
و البقاء باق و القدم قديم و امثال ذلك فانما هو اعتبار محض يجري
في بعض الامور الاعتبارية لا في الامور الخارجية و لا في الوجود فان
الوجود و وجود في الخارج و فيه لا موجود فيه و الضوء ضوء في نفسه
لا مضي و هذا كما ان السواد سواد في نفسه لا اسود و الحركة حركة في

نفسها لا متحركة . لم يصح ان يقاله شئ سوى السواد فهو اسود بالسواد
 والسواد اسود بنفسه وبالجملة كل من يتصور معنى الموصوف والصفة
 والاتصاف لا يشتبه عليه اعتناع اتصاف الشئ بنفسه . فان قيل . نحن
 نبين عدم منافاة كونه عين الوجود لكونه موجودا بوجود آخر لا يلزم منه
 اتصاف الشئ بنفسه وهو ان ما صدق عليه مطلق الوجود طباع مختلفة
 بدليل اختلاف لوازمها فان بعض الوجودات يلزمه التقدم كوجود
 العلة وبعضها يلزمه التأخر كوجود المعلول وبعضها يلزمه الاولوية كوجود
 الجوهر وبعضها يلزمه عدم الاولوية كوجود العرض وبعضها يلزمه الاشدية
 كوجود الواجب وبعضها يلزمه الضعف كوجود الممكن بل الجهات الثلاث
 مجتمعة في هذين الوجودين واختلاف اللوازم وتباينها يدل على
 اختلاف المازومات وتباينها ويقال لمثل هذا العام الذي تختلف افراد .
 باحدى هذه الجهات مشكك فلم ان الوجودات حقائق مختلفة متباينة
 فلا يلزم من كونه تعالى موجودا مع كون وجوده عين ذاته اتصاف
 الشئ بنفسه لانه يجوز ان يكون الموصوف لذى هو عين الذات حقيقة
 من تلك الحقائق والصفة حقيقة اخرى منها قداء ان كانت الصفة عين
 الموصوف لزم اتصاف الشئ بنفسه وان كانت غيره لم يكن وجود الواجب
 عين ذاته وايضا ان كانت الصفة مجردا لزم امكان الواجب وان كان
 وجوده واجبا لزم تعدد الواجب وهم يقولون بان قيل انه ان لم يكن
 الوجود موجودا في الخارج لم ينفك به انشئ في الخارج فلا يكون شئ

موجود اخرجيا قلنا . لا يلزم فان اتصاف شيء بأخر في الخارج يتوقف
على وجود ذلك الشيء في الخارج لاعلى وجود الآخر فيه فان الشخص
متصف بالعمى في الخارج مع ان العمى ليس موجودا فيه نعم لا يمكن هذا ما
لم يكن الشخص موجودا في الخارج و، تحقيق هذا ان الموجود الخارجى ما يكون
الخارج ظرفا لثبوته ووجوده لا ما يكون ظرفا لنفسه فاذا قلنا مثلا زيد
متصف بالوجود في الخارج فلا يخلو اما ان يكون الخارج ظرفا للوجود او للاتصاف
به فان كان الاول فلا يكون الوجود موجودا خارجيا لان الخارج وقع ظرفا
لنفسه لا لوجوده ويكون زيد موجودا خارجيا لان الخارج وقع ظرفا
لوجوده وان كان الثانى لم يكن الاتصاف بوجودا خارجيا ولم يعلم حال الوجود
انه موجود خارجى او لا اذا تصاف الشيء في الخارج يجوز ان يكون بامر موجود
فيه كالسواد وان يكون بامر معدوم فيه كالعمى ولكن يلزم ان يكون زيد
موجودا في الخارج وان لم يقع الخارج ظرفا للوجوده اذا تصاف الشيء
في الخارج بآخر وثبوته له سواء كان الاخر امرا او جودا او معدوميا بدون
وجود ذلك الشيء ممتنع بديهى فعلم ان عدم كون الوجود موجودا
لا يستلزم عدم صحة قولنا الشيء متصف بالوجود في الخارج نعم هو مستلزم
لعدم صحة قولنا وجود زيد ثابت في الخارج وايضا عدم كون الانصاف
موجودا في الخارج مستلزم لعدم صحة قولنا انصاف الشخص بكذا ثابت
في الخارج لا عدم صحة قولنا هو متصف بكذا في الخارج * الثالث انه
يلزم ان لا يكون الواجب بالذات واجبا بالذات اذ معنى الواجب بالذات

ما يقتضي ذاته وجوده فلا يمكن الوجود عين الذات لا يتصور اقتضاؤها
له والا يلزم ان تكون مقدمة على نفسها واجيب عنه بان الوجود الذي
هو عين الذات وجود مخصوص هو فرد مطلق الوجود المشترك بين جميع
الوجودات الخاصة للوجودات معروض له فيكون غيره وهذا الفرد
مقتضى لعارضة الذي هو الوجود المطلق وهذا معنى قولهم ان ذاته تقتضي
وجوده وليس فيه اقتضاء الشيء لنفسه ولا منافاة لمذهبهم ولا يلزم من هذا
ان يكون كل ممكن واجبا لذاته بان يقال ان وجوده الخاص يقتضي
عارضه الذي هو مطلق الوجود كالوجود الخاص للواجب وذلك لان
ذات الممكن غير وجوده الخاص فلا يلزم من اقتضاء وجوده الخاص
مطلق الوجود اقتضاء ذاته ذلك ولا ان يكون كل ممكن واجبا بان يقال
انه وجود خاص يقتضي الوجود المطلق فهو شيء يقتضي لذاته وجوده
كالوجود الخاص الواجب بعينه وذلك لان الوجود الخاص للممكن غير
مستغن في نفسه عن غيره بل هو محتاج الى علته فيكون عارضه ايضا محتاجا
اليها فلا يكون ذلك الوجود لذاته مقضيا بالاستقلال بل مع علته بخلاف
الوجود الخاص الواجب فانه مستقل باقتضاء الوجود المطلق من غير افتقار
الى شيء اصلا وفيه نظر اما اول فلانه لا شبهة لنا في ان المراد بواجب
الوجود وممكن الوجود وممتنع الوجود ما يكون الوجود محمولا عليه حمل
الاشتقاق ايجابا او ملابا لحمل المواطة ولا اعم منه فان معنى الممتنع مالا يمكن
كونه موجودا مالا يمكن عروض مطلق الوجود لوجوده الخاص وكذا معنى

الممكن ما يتساوى كونه موجودا او كونه معدوما لا يتساوى عروضا مطلق
الوجود ولو جوده الخاص ولا عروضا له ولا المعنى الاعم المختل لهذا فمعنى قولهم
الواجب تقتضي ذاته وجوده انه ما يقتضي ذاته كونه موجودا ولو كيف لا ولا يضاف
ايضا مطلق الوجود الى فرد منه كما لا يقال انسان زيد ولا ماشى زيد باعتبار
ان هذا المطلق حاصل له اما ذاتيا او عرضيا نعم قد يضاف العام الى الخاص للبيان
كما يقال لون السواد لكن المراد هناك اللون الذي هو السواد فيكون المراد
بالعام هناك الخاص وتكون الاضافة بمعنى هو هو لا بمعنى هو له كما هو ظاهر معنى
الاضافة فيكون معنى وجود الشيء الوجود الذي به يكون موجودا لا الوجود الذي
يصدق عليه بالمواطاة واما ثانيا فلا كعروضا مطلق الوجود لو جوده
الخاص لا يتخلو اما ان يكون في الخارج او في العقل وعلى الاول يلزم انتقاض اصلين
كبيرين معتبرين عندهم وهما ما سبق من ان الواحد لا يكون فاعلا وقابلا لشي
واحد وان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وذلك لان كل عارض لشيء ممكن
لاحتياجه الى معروضه سواء كان المعروف واجبا او ممكنا سواء كان العارض
لازما او متفارقا ولهذا بعينه ذهبوا الى ان وجود الواجب عنه فيحتاج الى علة
ولا يجوز ان تكون علة غير معروضه لا استحالة احتياج الواجب الى الغير بوجه
من الوجوه فيكون فاعلا لعارضه ولا شك ان معروض الشيء قابل له فهذا المعروف
فاعل وقابل معا لعارضه واذا كان كذلك فهذا العارض اثر له وقد قالوا
صدر عنه العقل الاول فصدر عن الواحد اثنا وبطل ايضا ما قالوا
ان المعلول الاول هو العقل لانه لا يعقل ان يكون صدور العقل منه قبل عروضا

الوجود له وعلى الثاني يلزم ان لا يكون اقتضاؤه لمطلق الوجود لذاته بالاستقلال
 لاحتياجه حينئذ الى العقل والى الحصول فيه * وما ذكره بعض الافاضل من
 وجه الفرق بين وجود الوجوب ووجود الممكن على الشق الثاني من ان وجود
 الواجب مستغن في الخارج مع اقتضائه الوجود المطلق يعنى في العقل
 والممكن ليس كذلك فافترقا لا يعنى هذا عن الحق شيئا لانه يجب ان
 يكون الواجب مقتضيا لذا وجوده من غير افتقار الى شئ اصلا وان الكلام
 فيه ولم يحصل مما ذكره هذا ولم يظهر الفرق بين الواجب والممكن فيما هو المطلوب
 فاي فائدة في بيان الفرق بوجه آخر * فان قيل * نختار ان العروض في الخارج
 لكن الخارج ظرف لنفس العروض لا لثبوته فلا يكون العروض موجودا خارجيا
 ولا يلزم ايضا ان يكون العارض موجودا خارجيا كما ذكر في هذا البحث
 فلا يحتاج شئ منها الى فاعل ولا يكون العارض اثراله لان احتياج الشئ الى
 الفاعل انما يكون في وجوده فلا يكون اثر الفاعل الا ما هو موجودا فلا ينتقض
 على هذا التقدير شئ من الاصلين كما ذكرنا * كما ان الممكن في اتصافه
 بالوجود محتاج الى فاعل كذلك في اتصافه في نفس الامر بكل صفة سواء
 كانت موجودة خارجية كالسواد او لا كالعمى محتاج اليه فكما ان الجسم
 لا يصير اسود بدون فاعل كذلك لا يصير اعمى بدون هذا ابدى من غير فرق
 بين ما يكون الصفة موجودة وما لا يكون موجودة بل نقول اثر الفاعل ابدى
 لا يكون الا انصاف شئ بشئ فان الصباغ لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ
 صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في نفس الامر لا بمعنى انه يجعل الانصاف

موجود فيها كما تحققته فليس اثر الفاعل دائما الا ذلك الاتصاف الذي ليس
 له وجود خارجي اصلا لكن قد يلزمه وجود بيان تكون الصفة موجودة
 وقد لا تكون كما في المتنازع فيه نعم لو كان اتصاف الشيء بالشيء بمجرد اعتبار
 العقل لافي نفس الامر كما تصاف المقدار بالتجزى لا يحتاج الى فاعل في
 نفس الامر سوى المعبر هذا وقد اعترض الامام الرازي هنا عليهم بوجوه
 اذ احقق مذهبهم في هذه المسئلة لا يتوجه عليهم شيء منها اصلا ويعلم مذهبهم
 من اثناء تقريرنا للكلام في هذا البحث ولا بأس ان نشير هنا الى حاصله اجمالا
 فنقول انهم ذهبوا الى ان الوجود مفهوم كلي مشترك بين جميع الموجودات
 له فرد في كل منها وهذا المفهوم بديهي التصور ويعلمه كل عاقل ممن هو اهل
 الاكتساب ومن غيره وهو عارض لافراد كالكاتب بالنسبة الى افرادة لا كالحیوان
 والانسان بالنسبة الى افرادهما ويدعون في هذا الحكم ايضا ضرورة
 وينبهون عليه بانه مقول عليها بالتشكيك كما ذكرنا والمقول على الاشياء
 لا يجوز ان يكون ذاتيا لشيء منها ويستدلون على هذه المقدمة بما لا حاجة
 بنا هنا الى نقله وبيان صحته وفساده واما افرادة ففي الممكنات عارضة
 لما هي تهافت في كل ممكن ثلاثة اشياء ماهية وفرد من الوجود عارض لها وحصاة
 منه عارضة لذلك الفرد وفي الواجب فرد غير عارض لما هيته بل هو قائم
 بنفسه وهو عين الواجب فهنا شيان فقط فرد من الوجود وحصاة منه عارضة
 لهذا الفرد وتلك الافراد مختلفة بالحقائق كما ان افراد الماشي مختلفة بها
 فحقيقة وجود الواجب غير حقيقة وجودات الممكنات مبائة لها هذا حاصل

مذمومة من كثرة خفاء علمهم له يلزم مما ذهبتم اليه اما تخلف المعلوم
عن علم العلة او احتياج الواجب الى غيره من بطلان كل منها غني عن البيان
املا لا كذبة فهو ان الوجود المشترك بين الواجب والممكن من حيث هو
وجود اما ان يقتضي لذاته عروضة لما هيته اولا عروضة لما هو لا يقتضي لا هذا ولا
ذاك وعلى الاول يلزم تخلف مقتضاه عنه في الواجب لانه ليس عارضا
فيه لما هيته على زعمكم وعلى الثاني يلزم التخلف في الممكنات لانه عارض لما
غيره بالانهاق وعلى الثالث يلزم ان يكون عدم عروضة لما في الواجب لعله
مغايرة فيلزم احتياج الواجب في تجرد الى غيره لا يقال المحتاج الى العلة
هو العروض لا عدمه اذ يكفي فيه عدم تلك العلة لا نقول فيحتاج الى
ذلك العدم وهو ايضا علة مغايرة ووجه اندفاعه ان المختار هو القسم الثالث
ولا يلزم الاحتياج لان عدم العروض انما يقتضيه الوجود المخصوص الواجب
الذي هو حقيقة مخالفة لحقيقة وجود الممكن ولا يلزم من عدم اقتضاه
العارض العام للحقائق المختلفة لشيء عدم اقتضاء بعض تلك الحقائق له كما ان
الماشي لا يقتضي قابلية الكتابة ولا عدمها مع ان الانسان يقتضيها والقمر
يقتضي عدمها بل الامر في الذاتي العام ايضا كذلك كالحيو بالنسبة الى
تلك القابلية من غير فرق ومنها انهم اتفقوا على ان العقول البشرية
لا يمكن ان تدرك حقيقة ذات الله تعالى واتفقوا على ان وجوده مدرك لم
بل ادعوا فيه الضرورة كما مر وغير المدرك غير المدرك فيمتنع ان يكون
وجوده عين ذاته ووجه اندفاعه ان المدرك هو الوجود المشترك ولا خفاء

ولا خلاف في انه غير ذاته وعين ذاته انما هو الوجود الخاص ولم يقل احد
منهم يمكن تادرك حقيقته فضلا عن وقوعه عن بداهته * ومنها انه لو
كان كما ذكرتم لزم ان يكون كل ممكن علة لجميع الممكنات حتى لنفسه ولعله
وان يكون متصفا بجميع صفات الواجب واللازم باطل بالضرورة * وجه الزوم
ان الواجب علة للممكنات ومتصف بالصفات وزعمكم ان الواجب ليس
الا الوجود الغير العارض وعدم العروض لا دخل له في علة الممكنات
واقضاء تلك الصفات لان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزأ منها فلم يبق
ثمة الوجود وحده * والمفروض انه مشترك بين جميع الموجودات فيكون
وجود الواجب مساويا لوجود سائر الموجودات في الحقيقة فتكون تلك
الوجودات مساوية لوجود الواجب في العلية وفي الاقتران بتلك الصفات
بل يلزم ان يكون كل ذرة من ذرات الدنيا موصوفة بحقيقة الباري
ولا شك في استحالة * ووجه اندفاعه ان اشتراك مفهوم بين اشياء
لا يستلزم ان تكون تلك الاشياء متساوية في الحقيقة وفي لوازمها واحكامها
فالمتصف بعلة الممكنات وبتلك الصفات هو الوجود الخاص الواجب الذي
هو حقيقة مخالفة لحقائق وجودات الممكنات فلا يلزم ثبوت لوازمها
واحكامها لشيء من تلك الوجودات مع ان قوله العدم لا دخل له في علة
الموجودات ممنوع فان عدم المانع من تمام علمها * ومنها ان من قواعدهم
التي بنوا عليها كثيرا من احكامهم ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها
ما يصح على سائر افرادها ولا تختلف مقتضياتها فنقول الوجود من حيث

هو وجوده محذوف فاعنه سائر العوارض طبيعة واحدة نوعية فلا يجوز
 ان تختلف مقتضياتها اذا كان كذلك فالوجود في حقنا عرض مفترق الى
 المادة فكيف يعقل انقلاب هذا الوجود في حق الله تعالى جوهرًا قائمًا بنفسه
 بحيث يكون اقوى الموجودات واشد هاقيا ما بالنفس * ووجه اندفاعه ان
 كونه طبيعة نوعية مما لم تقم عليه شبهة فضلا عن دليل بل عندهم
 ان الدليل دل على عدم كونه طبيعة نوعية فلا جنسية وهو كونه مقولا
 على افراد * بالتشكيك * فان قيل * كلامه هذا مبني على انهم قالوا ان كل
 كلي ولو كان عرضا ما فهو بالقياس الى حقيقة حصصه الموجودة في الافراد
 نوع فلا يجوز ان تختلف مقتضياته بالنظر الى حصصه وبذلك يتم مقصوده
 لان الوجود اذا كان مشتركا بين الواجب والممكن كان في وجود كل
 منها حصصه منه فيجب ان لا يختلف مقتضى الحصتين فيجوز على كل منها
 ما يجوز على الآخر ويلزم المحذور قلنا * لا يلزم من عدم جواز اختلاف
 مقتضى الحصتين عدم جواز اختلاف مقتضى الفردين لان الحصتين
 عارضتان للفردين ولا يلزم توافق المعروض والعارض في اقتضاء شيء
 وعدم اقتضائه ولزومه وعدم لزومه فهنا الوجود الواجب الذي هو
 فرد من مطلق الوجود يقتضي اتصافه بعلية الممكنات وبسائر الصفات وان
 لم تقتض حصصه الوجود العارضة له ذلك نعم ان مبني جميع هذه الاعتراضات
 توهمه ان كون مفهوم مشترك بين افراد يستلزم كون تلك الافراد متساوية
 في الحقيقة وذو هو له عما قالوا ان الوجود مقول بالتشكيك وان المقول

بالتشكيك لا يجوز ان تكون افراد متساوية في الحقيقة بل على تقدير كونه متواطئاً ايضاً لا يلزم ذلك وهذا منه عجيب جداً واعلم ان لبعض المشائخ المحققين مقالة في تحقيق ان الوجود عين الواجب ارتضاها بعض الافاضل غاية الارتضاء وجعلها من الحسن والقبول بمكان رفيع واحلها من اللطف والعموض في محل منيع حيث قال لا يدركها الا بالبصائر والالباب الذين خصوا بحكمة بالغة وفصل الخطاب ولا يعلمها الا الراسخون في العلم لكن اذ انظر فيها انظر الاطلاع على حقيقتها والاحاطة بجملة لا يظهر منها شيء محصل ولا يثبت بها مطلوب متحقق فلنوردها كما ذكرها ذلك الفاضل لتكميل عليها قال كل مفهوم متأثر للوجود كالانسان مثلاً فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجوداً فيها قطعاً وما لم يلا حظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجوداً فكل مفهوم ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجوداً الى غيره فكل مفهوم متأثر للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغيرة للوجود بواجب وقد ثبت ببرهان ان الواجب موجود وهو لا يكون لا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر متأثر لذاته ولما وجب ان يكون الواجب جزئياً حقيقياً قائماً بذاته ويكون تعينه بذاته لا بامر زائد على ذاته وجب ان يكون الوجود ايضاً كذلك اذ هو عينه فلا يكون الوجود مفهوماً كلياً يمكن ان يكون له افراد بل هو في حد ذاته جزئي حقيقي ليس فيه امكان تعدد وانقسام وقائم بذاته منزّه عن كونه عارضاً

تغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق أي الجزئي المعر عن التقييد بتغيره
والإلزام بالله وعلى هذا لا يتصور عرض الوجود للماهيات الممكنة فليس
معنى كونها موجودة إلا أن لها نسبة مخصوصة إلى حضرة الوجود القائم بذاته
وتلك النسبة على وجوه مختلفة لأن الأشياء يتعدى الأطلاع على ماهياتها
فالموجود كلي وإن كان الوجود جزئيا حقيقيا هذا ملخص كلام ذلك المحقق
ثم أورد القاضى عليه أن الذي يتبادر من لفظ الوجود مفهوم لا يمنع
الشركة فكيف يفسر بمعنى لا يفهمه أحد • وأجاب عن الأول • بأن الكلام
في حقيقة الوجود لا فيما يتبادر إليه الأذهان من مدلول اللفظ فإنه يجوز أن
يكون مفهوما كلياً وعارضا اعتباريا لذلك الحقيقة الممتنعة عن الاشتراك
في حد ذاته كمفهوم الواجب بالقياس إلى حقيقته • وعن الثاني • بأن
المتنوع هو البرهان وما يؤدى إليه لا الاشتهار في السنة الأقوام بمعونة الأوهام
• ونحن نقول • يجب أولا أن يحصل معانى الألفاظ التى يقع الحكم عليها
أوبها على الوجه الذى هو مناط الحكم حتى تبين حقيقة الأحكام وبطلانها
فمرا ذلك المحقق بلفظ الموجود في قوله كل مفهوم مغاير للوجود مالم ينضم
إليه الوجود لم يكن موجودا وقد ثبت بالبرهان أن الوجود موجود أن كان
ماتنهم العقول يعنى المتصف بالموجود حقيقة فهو لا يرضى به ولا يصح أيضا
في الوجود وإن كان مراده ما صرح به من بعد أنه الشئ الذى له نسبة إلى
الوجود فهو لا يتصور بالحقيقة في الوجود إذ نسبة الشئ إلى نفسه لا تعقل
إلا بمحض الاعتبار فكيف يثبت بالبرهان أنه موجود وإن كان المراد

معنى آخر لا هذا ولا ذاك فليبينه حتى ينظر في صحته وفساده . ثم قوله
فلا يكون الوجود مقهوما كليا ان اراد به ان الوجود الذي هو عين الواجب
وانه لا يتصور عروضا هذا الوجود للممكنات فلا نزاع لاحد في ذلك
لكن لا يصح حينئذ تفريع قوله فليس معنى كونها موجودة الا ان لما نسبة
مخصوصة الى حضرة الوجود لانه لا يجوز ان يكون معنى آخر اعلم من هذا
الوجود غير موجود في الخارج عارضا للممكنات في نفس الامر يكون هو ماهية
الوجود كما ذهب اليه الفلاسفة واعترف به ذلك الفاضل المروج لهذه المقالة
وليس في المقدمات السابقة ما ينفي هذا فيكون معنى كون الماهيات الممكنة
موجودة ما يتبادر منه اتصافها بالوجود في نفس الامر . والحاصل انه ان كان
لبدييات العقل من التصورات والتصدقات ولما يلزم منها من النظريات
القطعية اعتبار في تحقق الاشياء فهو بدييته فهم ان للوجود معنى كليا مشتركا
بين الموجودات وهو الكون والتحقق ويحكم قطعا بان الممكنات متصفة به
في نفس الامر بحيث لا نسبته اليه اصلا وان لهذا السواد وهذه الحرارة
وامثالها ومحالها تحققا حقيقة فالوجود مفهوم كلي ومعنى كون هذه الاشياء
موجودة انها متصفة حقيقة بالوجود لا مجرد ان لهذا نسبة الى الوجود
يعنى غير الاتصاف الحقيقي به فكل حكم ينافي شيئا بما ذكر فليس بحق وان
لم يكن لبديياتها ولو ازمها اعتبار سقط ما ذكره هذا القائل من اصله لانه
بنى الامر على الاستدلال بالبرهان العقلي نعم لبعضهم مقالة اخرى
في الوجود يعترف صاحبها بانها خارجة عن طور العقل وانه لا يمكن

للوصول إليها مما يوجب العقل ودلائله ويحكم بان العقل معزول
 عن ادراكها كالحس عن ادراك المعقولات وهي ان ليس في الواقع لاذات
 واحدة بتركيب فيها اصلا لا تعد حقيقة هي الوجود وهي قد انبسطت على
 هياكل الموجودات وظهرت فيها فلا يخلو عنها شيء من الاشياء بل هي
 عينها وحقيقتها وانما امتازت وتعددت بتقيدات وتعيينات اعتبارية كالبحر
 وظهوره في صورة الامواج مع ان ليس هناك الاحقيقة البحر . ويدعى انه
 لا يظهر هذا الا بالمكاشفة والملاحظة ونحن نسلم ان العقل معزول بالكلية
 عن ادراك كثير من الالهيات لكن بمعنى انه لا يفهمها ولا يحكم فيها شيء وامان
 ادراك تقاضها والحكم بها احكاما بدئية او مترتبة عليها لازمة منها قطعافلا
 وقد اورد لتوضيح مراتب الوجود وتبيين المذاهب فيه تمثيل وهو انه
 لا يخفى ان الاشياء المنيرة لها في كونها منيرة ثلاث مراتب . الاولى . ان
 يكون نور الشيء مستفادا من غيره كوجه الارض اذا كان مقابلا للشمس
 فانه ينير بشعاعها وفي هذه المرتبة ثلاثة اشياء وجه الارض والشعاع والشمس
 التي يستفاد الشعاع منها ولا شك في ان هذه الاشياء متغايرة وان زوال
 الشعاع عن وجه الارض جائز بل واقع . الثانية . ان يكون نوره مقتضى
 ذاته كالشمس وفي هذه المرتبة شيان الشمس والنور وهما متغايران لكن
 اذا كان النور مقتضى ذاتها كما فرض امتنع انفكاك النور عنها . الثالثة . ان
 يكون منيرا بذاته لا بنور زائد عليه كالنور فانه لا يخفى على عاقل ان نور
 الشمس في ذاته ليس بمظلم بل هو منير لا بنور آخر زائد عليه قائم به بل

نفسه وفي هذه المرتبة شئ واحد وهو بنفسه ظاهر على اعين الناس
 وسائر الاشياء * انما يظهر عليها بواسطة على حسب قابليتها ولا مرتبة
 في الميرية اعلى من هذه المرتبة . اذا تقرر هذا فالوجود ايضا نور معنوي
 وللأشياء في كونها موجودات ثلاث مراتب . اولها . ان يكون وجودها
 مستفادا من غيرها كما هو المشهور في وجود الممكنات وهن ثلاث اشياء
 ذات الممكن والوجود والمبدأ الذي هذا الوجود منه وزوال هذه الوجود
 عن الوجود به جائز بل واقع . وثبوتها . ان يكون وجود الموجود بحيث يمنع
 زواله عنه وهذا حال وجود الواجب على مذهب اكثر الملمين . وفي هذه
 المرتبة شئان ذات الواجب والوجود الذي هو مقتضاها . وثالثتها . ان
 يكون الوجود عين الموجود اي يكون موجودا بنفسه لا بوجود مغاير له
 وهو حقيقته اذ لا اشتباه في ان الوجود ابعد الاشياء عن العدم كما ان النور ابعد
 الاشياء عن الظلمة وكما ان النور منير بنفسه كذلك الوجود موجود بنفسه
 وفي هذه المرتبة شئ واحد هو الوجود موجود بنفسه وسائر الاشياء موجود
 به على حسب قابليتها ولا مرتبة في الموجودية اعلى من هذه المرتبة لان
 في المرتبة الثانية وان امتنع زوال الوجود عن الموجود به لكونه
 مقتضى ذاته لكن بسبب مغايرته له يمكن تصور الزوال بخلاف
 المرتبة الثالثة اذ تصور زوال الشئ عن نفسه محال ولا شبهة في ان
 واجب الوجود يجب ان يكون في اعلى مراتب الموجودية فيكون
 عين الوجود كما هو مذهب الفلاسفة وموحدة الصوفية هذا ما قيل

و نحن نقول * قولكم النور ليس بمظلم مسلم ولكن قولكم بل هو خير بنفسه مجموع
فان النور نور لا منير لا متناع اتصاف الشئ بنفسه بدية بل من حقيقته من
صرح بان صور ذلك الاتصاف لا يمكن لان الاتصاف نسبة لا تعقل الا بين
متغاثرين واذ لا تغاثر بين الشئ ونفسه امتنع ان تدرك هناك نسبة قطعا
* فقول القائل الوجود موجود او معدوم ليس قضية حقيقية بل مجرد
عبارات ليس لها معان محصلة و مفهومات ثابتة عند العقل و ما يقال التردد
بين التقيضين حصر عقلي بديهي بل من اجلي البديهيات فمرادهم ان كل
مفهوم مغاثر لمفهومى تقيضين مخصوصين اذ ارد ديهينها كان ذلك حصرا
بديهي اصاد قاصرة و انما لم يحصر و بهذا التقييد لانه المنبأ من قولهم نريد
الشئ بين التقيضين حصر عقلي فلا حاجة الى التصريح به او لا ترى ان ترديد
احد التقيضين بين نفسه و تقيضه مما لا ينصور فالك اذا اقلت الجسم اما ابيض
و اما ليس بابيض مثلا كان ترديد امقبولا صحيحا بديهية و اما اذا اقلت الجسم
اما جسم و اما ليس جسما و اردت بالجسم مفهومه لا ما صدق عليه لم يكن
ذلك ترديد بحسب المعنى بل بحسب العبارة فقط هذا ما ذكره فان صح
ثبت ان قولكم النور منير مجرد عبارة ليس لها معنى محصل و لا مفهوم ثابت
عند العقل و ان كنا نقول الحق ان المتغاير الاعتبارى كاف في امكان تصور
النسبة و ان الفرق بين قولنا الجسم اما ابيض و اما ليس ابيض و قولنا الجسم
اما جسم و اما ليس جسما بان الاول مفيد دون الثانى لان الاول صحيح
دون الثانى بحكم البديهية لا الشق الاول كما ذكرتم فانه غير معقول و قولكم

الوجود ابعد الاشياء عن العدم ان اردتم به البعد باعتبار صيرورة احدهما
 وصف الآخر فلا نسلم ان الوجود ابعد الاشياء عن العدم بهذا المعنى بل
 الوجود بالنسبة الى الحركة والسكون وامثالهما ابعد بالنسبة الى العدم فان
 شيئاً منها لا ينصور ان يصير وصفه فان احد الايتوهم ان الوجود متحرك او ساكن
 دون العدم فان الحق ان الوجود معدوم وان اردتم به البعد بمعنى آخر
 فهو لا يجد لكم نفعاً والله الموفق * ثم قول ذلك المحقق ان كل ما هو محتاج
 في كونه موجود الى غيره ممكن على اطلاقه ممنوع فان الممكن هو المحتاج
 الى غيره الذي هو موجوده لا الى غيره الذي هو وجوده * واجاب الفاضل
 عنه بانه يتدفع بنظر دقيق وهو انه لما احتاج في موجوديته الى غيره فقد استفاد
 ذلك من غيره وصار معلولاً له وقوفاً في ذلك عليه وكل ما هو كذلك فهو ممكن
 سواء يسمى ذلك الغير وجوده او وجوده * وفيه نظر جلي * لان الاعتراض ما كان
 الامنع المقدمة القائلة ان كل ما هو محتاج الى غيره سواء كان ذلك الغير وجوده
 او وجوده ممكن فعلي الجيب ان يبرهن عليه وليس في كلامه ما يصلح لذلك
 اسلاً وما ذكره اولاً من الشرطية فهو مسلم عند المعارض لا نزاع له فيه
 فلم يرد على اعادة محل النزاع بادنى تغيير في العبارة وليس الا اننا نصلح
 على تسمية المحتاج الى الغير مطلقاً ممكننا سواء كان الغير وجوده او وجوده
 فلا مشاحة لكن لا يمكنه اثبات واجب مقابل الممكن بهذا المعنى
 لان الدليل كما ذكر سابقاً لا يدل الا على ثبوت وجود غير مفتقر في كونه
 موجوداً الى موجود ولا يدل على امتناع انتهاء سلسلة الموجودات الى موجود لم يكن

وجوهه منقضى ذاته . فان قال لا يجوز ان يكون الشيء علة لوجوده كما
 تقدم فالاحتياج الى الغير الذي هو وجوده مستلزم للاحتياج الى الغير الذي
 هو موجوده . قلنا . قد مر ما يرد عليه مع انه كلام آخر لا يتعلق به بما ذكره
 هاتكون مقدما ته المذكورة ضائعة فوضح ان اندفاع الاعتراض انما هو
 بنظر دقيق . واما النظر الدقيق فيبين به انه وارد وهذا البحث
 وان كان خارجا عن مقصود الكتاب لان المشروط فيه اقتصار الكلام على
 ما يتعلق بمقالات الفلاسفة لكن تلك المقالة لما كان لها نوع مشاركة
 مع ما ذهبوا اليه اعني كون الوجود عين ماهية الواجب وقد تصدى البعض
 لترويهما بتحويل العبارات كما هو دأب الفلاسفة مما كانت اجنبية جدا من
 مقالاتهم اردنا ان يطلع الطالب على حقيقة الحال لئلا يغتر بظاهر المقال
 * البحث التاسع ان الله تعالى ليس بجسم *

اعلم ان القواطع العقلية والنقلية دالة على هذا وليس بين من يعبأ بهم من
 المايز والفلاسفة خلاف فيه ولكن الغرض من ايراد هذا البحث
 بيان ضعف ما استدلت الفلاسفة عليه كما في بعض المباحث السابقة
 والآية ايضا وذلك وجوه . الاول . بانه تعالى ليس بجسم لان كل
 جسم ممكن والواجب لا يكون ممكنا قطعا . اما الصغرى فلو جهين احدهما
 ان كل جسم منتسم الى آخر مقدما ته وهي ما ينقسم اليها بالانفصال والى
 اجزاء معنوية وهو المولى والصورة فيكون مركبا وكل مركب ممكن لما مر
 وثانيهما ان كل جسم يوجد من نوعه جسما آخر ان كان عنصرا او من جنسه

ان كان فلكيا اذا بالجسم بنفسه للجميع وعلى الاول يلزم ان يكون معلولا
وكل معلول ممكن وعلى التقديرين يلزم ان يكون مركبا لانه يشارك
ذلك الجسم في نوعه او جنسه فلا بد ان يمتاز عنه بما يخصه وما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فيكون مركبا منها وكل مركب ممكن وانما قلنا يلزم كونه
معلولا على التقدير الاول لان كل موجود لا بد له من تعيين يمتاز به عن
اغيره بالضرورة فتعينه ان كان نفس حقيقته او مقتضى ماهيته لا يتصور له
مشارك في الماهية والا يلزم تخلف الشيء عن نفسه او عن مقتضيه التام لان
هذا التعيين لا يمكن ان يتحقق في ذلك المشارك والمفروض وجود المشارك
فلا يكون تعيينه نفس ذاته ولا مقتضى ماهيته فيكون معلولا لغيره فيكون
الواجب في تعيينه معلولا لغيره وشارحا لاشارات قد ضبطت كل منها
من وجه في تقرير هذا الكلام اما الامام فمن حيث انه جعل المحال
اللازم من المشاركة النوعية كون الواجب ماديا لانه تقرر عندهم
ان النوع المتعدد الاشخاص لا يكون الاماديا ويرد عليه ان هذه
المقدمات لا بطلان كون الواجب جساما فلو كانت جهة الابطال لزوم كونه ماديا
لضاعت المقدمات اذ الجسم ظاهر كونه مركبا من المادة والصورة عندهم
فلا وجه لبيان لزوم كونه ماديا بتلك المقدمات التي دون اتمامها خرط الاقتاد
واما الشارح الآخر فمن حيث انه جعل المحال اللازم على التقديرين كون
الواجب معلولا ويرد عليه انه على تقدير المشاركة الجنسية ممنوع اذ يجوز ان
يكون التعيين حيث مقتضى الطبيعة النوعية وتكون منحصرة في الفرد الذي تقدر انه

واجب الا ان يريد بالمعلول المحتاج الى العلة ما هو اعم من الفاعل والاجزاء
الذهنية انما هو الممكن هو المحتاج الى العلة الموجدة والتركيب لا يستلزم ذلك اعني
لا يتم استدلالهم عليه ولو اصطلموا على تسمية كل محتاج الى غيره مطلقا
ممكنا فلا يدل دليل على ثبوت واجب مقابل للممكن بهذا المعنى فسقط
الوجه الاول من الدليل على الصغرى والتقدير الثاني من الوجه الثاني
ايضا وحينئذ لم يتم الدليل على امتناع كونه جسما على الاطلاق غاية انه دل
على امتناع كونه جسما له مشارك نوعي كالعنصريات مع ان لزوم المشارك
النوعي لكل جسم عنصري ايضا في حيز المنع لانه لا دليل له الا استقراء
ناقص لا يفيد العلم لكن على تقدير النزول وتسليم هذا لا يدل الدليل على
امتناع كونه جسما ليس له مشارك نوعي كالفلكيات * الثاني * ان الله تعالى
مبدأ اول للعالم والجسم لا يجوز ان يكون مبدأ اولا لانه لان العالم جواهر
واعراض فان كان فاعلا للاعراض فقط لم يكن مبدأ اولا لان الاعراض
محتاجة الى محالها فتكون متأخرة عنها ولا بد لتلك المحال من فاعل فيكون
فاعلا متقدما على فاعل الاعراض فلا يكون الثاني مبدأ اولا فلزم ان
يكون فاعلا للجواهر ولا يجوز ان يكون فاعلا لها لان الجسم انما يفعل بصورته
لانه لا يكون فاعلا بالفعل ما لم يكن موجودا بالفعل لما ذكر من انه لو كان
الفاعل المادة لزم كونها قابلة وفاعلة معا وهو محال فانه ساقط بعد الان المحال
في زعمهم كون الواحد قابلا وفاعلا لشيء واحد وهنا لا يلزم ذلك لان
المادة قابلة للصورة وعلى تقدير كونها فاعلة لا تفعل تلك الصورة بل شيئا

آخر وبالجملة الفعل للصورة وفعلها لا يكون الا بمشاركته من الوضع الا ترى
 ان النار لا تسخن اي جسم في العالم بل ما يلاقي جرمها او كانت قريبا منه
 والشمس لا تنضي الا ما كان مقابلا لجرمها وكذا امثالهما فاذا ن لا يكون فاعله
 لمفارق لانه ليس له وضع مع شيء ولا لجسم لان فاعل الجسم يجب ان يكون
 فاعلا لجزئيه لان جزئيه لو كان بالغير لكان فاعل الجسم ذلك الغير وجزء
 الجسم هما المهيولى والصورة ولا يتصور الوضع لشيء منهما لان المراد بالوضع
 هو هيئة تعرض للشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه
 فالقيام والقعود وضمان وكذا الانتصاب والانسكاس ولا شك ان
 مثل هذه الهيئة لا تعرض لما ليس بجسم و شيء من المهيولى والصورة ليس
 بجسم فلا يكون لشيء منهما وضع فلا يكون الجسم فاعلا لشيء منهما
 فلا يكون فاعلا لجسم واذ لم يكن فاعلا لمفارق ولا لمهيولى ولا لصورة
 لم يكن فعله للاعراض في كونه مبدأ الاول ثبت ان الله تعالى الذى
 هو المبدأ الاول ليس بجسم وهو المطلوب • والاعتراض عليه • اما اولاً •
 فان ما ذكره في بيان ان الصورة الجسمية لا تعقل الا بمشاركة الوضع من
 الامثلة استقراء ناقص لا يفيد علماً فلا اعتبار له في مثل هذه المقامات •
 واستدل عليه الامام الرازى بان تأثير القوة الجسمية لو كان فيما يقرب من
 محلها وفيما يبعد عنه على السواء حتى ان القوة النارية الحادثة في هذا الجسم تسخن
 البعيد من هذا المحل كما تسخن القريب منه لم يكن حلوهما في هذا الجسم اولى
 من حلوهما في سائر الاجسام لانه اذا كانت تأثيرها سواء بالنسبة الى كل

الاختصاص من غير اختصاص من الاجسام ولو كان كذلك كانت القوة
مستوية بل موحدة • ولا يخفى ضعف هذا الكلام لانه لا يلزم من استواء
التأثير بالنسبة الى كل الاجسام عدم اختصاصها بوجه آخر لبعض منها وما للدليل
على انحصار جهة الاختصاص في تفاوت التأثير كيف وان كثيرا من القوى
الجسمانية ليست بمؤثرة اصلا مع اختصاصها بمحلها • وايضا المقروض في
تقريره استواء تأثيرها بالنسبة الى الاجسام الخارجية عن محلها القريبة منها
والبعيدة عنها فعلى تقدير استواء نسبتها الى تلك الاجسام من اين يلزم
استواء نسبتها الى الكل الشامل لمحلها ايضا حتى يلزم عدم اولوية حلولها فيه
من حلولها في غيره • واستدل الشارح الآخر للإشارات عليه بان الضور
جنسان • صور تقوم بمواد الاجسام كالصور الجسمية والنوعية وهي كما
لن قوامها بالمواد تلك الاجسام فكذلك ما صدر عنها بعد قوامها بصدر بواسطة
تلك المواد فيكون المشاركة من الوضع • وصور قوامها بالذات والتمالامواد
الاجسام كالانفس المفارقة لذاتها لا فاعلها لكن النفس انما جعلت خاصة
لجسم بسبب ان فعلها من حيث انها نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه الا
كانت مفارقة الذات والعقل جميعا لذلك الجسم فلم تكن تفصل ذلك الجسم
هذا خلف فقد ظهر ان الصورة انما تفعل بمشاركة الوضع • وفيه ايضا انظر •
لان غاية ما ظهر مما ذكر ان فعل الصورة لا يتحقق بدون ان يكون لمحلها او متعلقها
وضع ما اذا فاعلها لا يكون الا بواسطة المادة والمادة المقارنة مع الصورة لا بد لها
من وضع على الاطلاق وينبغي ان لا يكون مطلوبهم هذا اذ هو شئ ظاهر

غير محتاج الى بيان لا يمتنع على احد ان كل جسم له وضع بل انه لا بد فعله
من وضع مخصوص معين لمحل مع مفعولها مثل القرب والمقابلة ونحو ذلك
والا فليبعد وغير المقابل ايضا وضع ما مع جرم النار والشمس ولم يظهر هذا
مما ذكره لكن في كون مطلوبهم هذا ايضا اشكال لانهم جعلوا تأثير النفس
الناطقة في احوالها جسيما من قبل فعل الصورة الجسمية بمشاركة الوضع
ولا يتصور هنا الوضع بالمعنى الذي ذكرنا ثانيا بل بالمعنى الاول فقط في مورد هذا
الاشكال الى اصل كلامهم وادعى صاحب المعانيات ان هذا الحكم اعني صورة
الجسم انما تعقل بمشاركة الوضع بدسي وهذا ثبت عتيد لكل مدع ينقطع عن حجة
بعض مقدما انه لكن ان كان هذا مفيدا للناظر مع نفسه فلا يفيد مع الناظر
الا اذا كانت البداية واضحة واني نسلم له ان مانحن فيه من هذا القيل
كيف والا يعجز عن مثله مدع فلا يمكن اتمام المناقضة مع احد واما ثانيا فانهم
المعتبرون بان صور الاجسام تؤثر في مواد اجسام اخر باعدادها القبول
صور واعراض كصورة النار فانها تجعل مادة الماء الذي يحلوزها مستعدة
لان تقيض عليها من المبدأ الصغيرة وصورة الهواء فان لم يكن لتلك المادة
وضع مع صورة النار كيف اثرت فيها بايجاد الكيفية الاستعدادية فيها وان
كان لها وضع معها يصح لذلك التأثير فام لا يصح معه تأثيرها فيها بايجاد صورة
لها فان قيل الوضع الشروط به لا بد ان يكون مع التأثير محل ايجاد
الكيفية الاستعدادية لتلك المادة المقرونة بالصورة المائية مثلا وضع مع
النار يصح به هذا التأثير لكن هذا الوضع شروط بالصورة المائية ولا يمكن

اجتماع المائية والهوائية معاني تلك المادة بل يجب ان تزول عنها الصورة
المائية او لا يتم تحمل فيها الصورة الهوائية مع زوال الصورة المائية بزوال
ذلك الوضع فلم يوجد حال ابعاد الصورة الهوائية والوضع السابق لا يفيد
• قلنا • لانسلم ان هذا الوضع مشروط بالصورة المائية بخصوصها
حتى يلزم زواله مع زوالها ولم يوجد لم لا يجوز ان يكون مشروطا باحدى
الصورتين المتعاقبة لا بعينها فاذا زالت صورة الماء حدثت في آن زوالها صورة
الهواء فلم يوجد المشروط في آن ما يدون شرطه فلا يلزم زوال هذا
الوضع بزوال صورة الماء كما انكم تقولون ان الصورة الجسمية علة لوجود
المهيولى وحين اعترض عليكم بان الصورة الجسمية قد تزول عن المهيولى
مع بقائها بعينها اجبت بانه اذا زالت عنها صورة تخلفها صورة اخرى والعلة هي
احدى الصور المشخصة المتعاقبة وكان قوام للسقف مشروط بالعدم عامة على
الاطلاق فان تعاقبت عليه الدعام يبقى والاستقط بزوال بعضها اذ لم يخلفها
الاخر في آن زواله ويتأتى مثل هذا بين التأثير والوضع بان تقول لانسلم
ان مثل هذا التأثير مشروط بهذا الوضع الشخصى بل بنوعه اى بواحد من
افراد نوعه لا على التعيين فاذا تعاقبت تلك الافراد بحصول بعضها مع الصور
المائية واخر مع الصورة الهوائية لم يمتنع في آن قط شرط التأثير فلم يمتنع
التأثير ولم يلزم كونه بالوضع السابق • واما ثلثا فما قبل ان المادى يتأثر عن
المجرد لكون خصوصية ذات المجردة مقتضية للتأثير فيه فلم لا يجوز ان يكون
المادى بعد تحضله بالمادة مؤثرا لخصوصية ذاته في المجرد فلا يكون للوضع

مدخل في تأثيره وان كان حالاً في الماد قار متميزاً للوضع واي فرق بين التأثير
والتأثير في ذلك * واما اربعاءه فمقابل ان نجد ان الماديات كثيراً ما تؤثر في
المجردات مع انه ليس بينهما وضع فان النفس الناطقة تتأثر بالاعراض
النفسانية كالفرح والحزن والغضب وامثالها بسبب ما يرسم في القوى المدركة
للعزائيات وهذه القوى مادية ذوات وضع والنفس واعراضها لا وضع
لها هكذا قيل * ويرد انهم جعلوا للنفس حال كونها فاعلة وضعا كما مر فليهم
ان يميلوا بحال كونها منفعلة ايضا ذات وضع غايته انه لم يتحقق الوضع بين
متعلقها ومحل الفعل اذ هما واحد هنا فترجع الى الاشكال الذي ذكرناه سابقا وبالجملة
كلامهم هذا لا يخلو عن الاشكال والاختلال مع ان فيه تطورا لا مستدركا
لا حاجة اليه اصلا وهوان المقدمة الثالثة ان الجسم لا يجوز ان يكون
فاعلا لجوهر لا يحتاج في بيانها الى ما ذكرنا من ان الجسم انما يفعل بصورته
والى ما استدلوا به عليه بل يكفيهم ان يقولوا الجسم لا يفعل الا بمشاركته
الوضع سواء كان فعله لذاته او لصورته او بمادته فاذا ن لا يكون فاعلا لمفارق
الى آخر ما ذكرنا من المقدمات * الثالث * ما اوردته الامام حجة الاسلام
رحمة الله عليه من قبلهم وهوان كل جسم فهو متقدر بمقدار معين يتصور
ان يزيد عليه وينقص له لالة البرهان على تنامي الابعاد وكل جسم فرض
يفتقر في اختصاصه بذلك المقدار الواقع فيه الى مخصص خصصه به
فلا يكون شيء منها مبدءا اوليا واجاب عنه * بانه يجوز ان يكون ذلك
الاختصاص لكون النظام الكلي منوطا به بحيث تخيل لو كان اصغرا واكبرا

منه كما ان العلم بها فلا التجزم الا بالحق الثالث الا عظم مقتدر والمقتدر
المقتدر والمقتدر التفاضل بالنظر الى ذلك المقتصر على السواء ولكن تعينوا
في النظر فوجب بهذا ان ذلك المقتدر او امتنع شيئا فكذلك لا ذلك
غير معلول اذ لا فرق بين ان يتوجه السؤال في نفس الامر فان قال لم يختص بهذا
دون غيره وبين ان يتوجه في العلة فيقال لم خصصه بهذا دون غيره فان
امكن دفع السؤال عن العلة بان هذا ليس مثل غيره لان النظام متوط به
بحيث يتخلل بدونه امكن دفعه عن نفس الشيء ايضا بمثله فالاولى ان يجاب
بان ذلك المقتدر على تعدد كون الجسم مبدأ او لا يكون مقتضى ذاته
لا يمكن بالنظر اليها غيره اصلا كما في سائر صفاته وليس للكلام استدلالا وجوابا
اختصاصا بالمقتدر بل هو في جميع الصفات اللازمة للاجسام على السواء •
المبحث العاشر الكلام في حقيقة العلم

اعلم انه وقع في الاصل في هذا المقام هكذا مسئلة في تعيينهم عن اقامة الدلائل
على ان العالم صانع وعلة ولقد ذكر فيه من قبل هكذا مسئلة في بيان
عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع والمطلوب في الموضوعين من حيث
هو واحد ولم يكن ايضا بين وجود الاستدلال المذكور فيها كثير فرق
فاحد في المسئلتين كانت غنية عن الاخرى فلذا اثر كنا هنا هذه المسئلة
واوردنا لها ما هو اساس للباحث الآتية وهو بيان حقيقة العلم ولم فيه
كلام كثير واختلاف عظيم حتى ان ابا علي وقع منه ما ظن به انه متحير في ان
حقيقته ما ذا او ذلك انه فسر في موضع بالتجزم عن المادة فلي هذا يكون امر اعديا

ولا ينبغي ان يقال في موضع آخر جعله من مقولة المكيف بالذات ومن
مقولة المضاف بالعرض فعلى هذا ان يكون صفة حقيقية ذات اضافة كالقدرة
وتنحوها في موضع آخر جعله عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر
الباقل المطابقة لماهية المعلوم ويستشعر كلاما في الصورة وفي موضع
آخر جعله عبارة عن مجرد اضافة فهذه الكلمات منه ان كانت
تعبيرات عما عنده تبين انه في حيرة من حقيقة العلم لكن يحتمل
ان يكون مراده بايرادها الاشارة الى اختلاف الآراء في
تلك الحقيقة ومختاره يكون واحدا منهل هذا الاضطراب في كلامهم
والاختلاف فيما بينهم في حقيقة العلم مع وضوحها حتى قال بعض منهم
ان هذا الاختلاف العظيم في ماهية الادراك ليس لثقلها بل لشدة
وضوحها ليل على ان ليس ما يقولون مبنيا على اصل محكم واساس مبرم بل
اكثره بالظن والتخمين ونحن لانريد مما قالوا في بيان تلك الماهية الا ما هو اقرب
وهو ما اختاره ابو علي وبنى عليه كلامه في الاشارات وغيره من انه الصورة
الحاصلة من الشيء عند الذات المجردة معنى الصورة ما يوجد عند المجرّد
لا يوجد اطلاقا بل بوجود ظلي ويان هذا ان الشيء قد يوجد بوجود
يترتب عليه آثار ذلك الشيء ويثبت له احكامه مثل تخفيف المجاور واستخافه
واحراقه وتنويره للنار ويسمى هذا الوجود وجودا خارجيا واصيلا
ويسمى الوجود بهذا الاعتبار عينا وقد يوجد بوجود لا يترتب عليه
آثاره ولا تثبت له احكامه ويسمى هذا الوجود وجودا ذهنيا وظليا

وغير اصيّل ويسمى الوجود بهذا الاعتبار صورة فالمتصف بالوجود ين
 شي والحد لا تغاير فيه ولا اختلاف الا بحسب تغاير الوجودين وهذا
 ما قيل أن الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صورة فان قيل ما ذكرتم
 في بيان الوجودين والفرق بينهما غير واضح فانه كما يترتب على الوجود الخارجي
 آثار واحكام كما ذكرتم كذلك يترتب على الوجود الذهني ايضا آثار
 واحكام مثل الكلية والجزئية والجنسية والفصلية والنوعية الى غير ذلك
 من الاشياء الكثيرة المسماة بمعقولات ثوان بل بعض ما يترتب على الوجود
 الخارجي يترتب بعينه على الوجود الذهني كالزوجة للاربعة والفردية
 للخمسة ولهذا قسموا اللوازم الى اللوازم الذهنية والى لوازم الماهية قلنا *
 المراد بالآثار والاحكام هنا ما له اختصاص بذلك الشيء كالمذكورات
 بالنسبة الى النار وللإشارة الى هذا اضعفناها اليه وقلنا آثاره واحكامه
 والعوارض الذهنية ليس لها اختصاص بماهية بل كل منها شامل لما هيئات
 كثيرة بحيث لا يعد في العرف من خواص واحد منها * واما الجواب
 عما يترتب على الوجودين المسمى بلوازم الماهية فهو ان المراد بآثاره جميع
 ما يختص به من الآثار فبعضها وان يترتب على الوجود الذهني بجميعها
 لا يترتب الاعلى الوجود الخارجي ثم ان تحقق الوجود الخارجي للاشياء
 بمعنى اتصافها به بين لا يحتاج الى بيان وانما المحتاج اليه الوجود الذهني وقد
 انكره جميع المتكلمين وقال به الفلاسفة واستدلوا عليه بوجهين * الاول *
 اننا نعقل كثيرا من الاشياء التي ليس لها وجود في الخارج كعض الاشكال

الهندسية بل التي يتبع وجودها في الخارج كما اجتماع النقيضين وارتفاعها
 وقلب الحقائق وكل ما هو معقول فهو ممتاز عن غيره والا لم يكن
 هو بكونه معقولا او لا اولى من غيره بل لم يكن غير المعقول غير المعقول
 لان الغيرية لا تعقل بدون الامتياز فيكون له ثبوت والا كان معدوما
 صرفا والمعدومات الصرفة لا تمايز بينها واذا كان له ثبوت وليس
 في الخارج لان المفروض هذا فهو في الذهن لانها متقابلان ليس
 بينهما واسطة فتبت المطلوب . والاعتراض عليه . منع انه لا تمايز بين
 المعدومات الصرفة فان لها لوازم غيرها وعدم المانع شرط لوجود المعلول
 دون عدم غيره والعدمان معدومان صرفان كيف ومن مذهبه ان كل
 حادث يوجد اما في الخارج او في الذهن فله قبل وجوده معدومات متعاقبة
 تقربه الى الوجود على مراتب متفاوتة فلو لا انه ممتاز في تلك الحالة عما
 عداه كيف يعقل ان المعدقربه دون غيره ولم وجد بعد تمام المعدومات
 هو دون غيره فالتنافي بين كلا ميهما هذين اظهر من ان يتردد فيه احد
 وما يذكري دفعه مكابرة صريحة مع اننا نفتقر الى هذه البيانات بل عليهم
 البرهان على ان المعدومات لا تمايز بينها فان دعوى الضرورة فيما خالف
 فيه كثيرون غير مسموعة . الثاني اننا نحكم على الاشياء المذكورة احكاما
 ثبوتية اي لا يدخل في مفهومها عدم صادقة لكونها معقولة محكوما عليها
 باعم من كذا او اخص من كذا الى غير ذلك وصدق الحكم الثبوتي
 يستدعي ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه في نفس الامر اذ لا معنى له الا

لما علمنا ان نفس الامر لا يمكن ان يكون في الخارج ولا في نفس الامر يستدعي
ثبوتها في الخارج فلو ادخلنا في الخارج فليس في الخارج نفس الامر فمحصرة
في نفس الامر الاعتراض عليه . اما اولافان فاذكرتم مقوض بقولنا المعدوم المطلق
في الخارج والذهن معا مقابل للوجود في الخارج فلو كان هذا الحكم الثبوتي
مصادق قطعا ولا يتصور المحكوم عليه فيه ثبوت اصلا . وانما يجب عنه .
بعض بان مفهوم المعدوم المطلق من حيث هو مقابل للوجود المطلق ومن
حيث انه متصور موجود في الذهن وقسم منه فلا استجمالة ولا نقص وهو
ساقط لان الحكم الثبوتي لو اقتضى ثبوت المحكوم عليه فانما يقتضيه حال ثبوت
المحكوم به له وعلى تقدير كون المحكوم عليه هنا موجودا في الذهن لا يثبت
له في نفس الامر المقابلة للوجود المطلق في هذه الحالة وحين ثبت له
تلك المقابلة في نفس الامر لا يمكن له وجود اصلا وهذه اظاهروا اما ثانيا فان
نفس الامر لو كانت متحصرة كما ذكرتم في الخارج والذهن لا شكل معنى
صدق الحكم فيما نحن فيه اشكالا قويا وذلك انه ليس هذا الحكم على امر
خارجي حين يقال معناه ان مافي الذهن مطابق لما في نفس الامر ومطابقة
ما في الذهن لنفسه غير معقولة مع انها تستلزم صدق الكواذب لانها ايضا
حاصلة في الذهن ومطابقة حينئذ لنفسها من غير فرق بينها وبين الصواب
فان قيل . الاحكام الصادقة كلها ثابتة في العقل الفعال وما يحصل
منها في عقولنا مطابقة لما وهي معنى مطابقتها لنفس الامر واما الكواذب
فليس لها مطابقة معها ثبت الفرق . قلنا . ثبوتها فيه اما ثبوت

أصل الأمر خارجي بل هو أن يكون المتعنع في الخارج والمقدوم فيه كذا
موجودا فيه ولما ثبت ظلي أي وجود ذهني فيلزم مطابقتها لما في نفس
الامر موجودا لا شك كالبحر فيره مع أن انهم هذا المعنى من هذه
المبارزة في غاية البعد وقد حقق البعض هذا المقام بأن نفس
الامر معناه نفس الشيء في حد ذاته على معنى أن الامر هو
الشيء نفسه فاذا قلنا الشيء كذا في نفس الامر كان معناه أنه كذا
في حد ذاته ومعنى كونه كذا في حد ذاته أن هذا الحكم له ليس باعتبار
المعتبر وفرض الخارج بل لوقوع النظر عن كل اعتبار وفرض فهذا الحكم
ثابت سواء كان الشيء موجودا في الخارج أو في الذهن وأما معنى كون
الشيء كذا في الخارج فمعناه أنه كذا في وجوده الخارج أي وجوده الأصلي
كما عرفت فنفس الامر تناول الخارج والذهن لكنه أعم من الخارج مطلقا
إذا كل ما هو في الخارج فهو في نفس الامر قطعا دون العكس وأعم من الذهن
من وجه إذ قد يكون الشيء في نفس الامر لا في الذهن بأن يكون في الخارج
ولا يحصل في الذهن وقد يكون في الذهن لا في نفس الامر كالكواكب
فالأشياء الغير الموجودة في الخارج في نفس الامر متصفة بالصفات ولكن
لما لم يكن لها تحقق إلا في الذهن فانصافها أيضا في الذهن إلا أنه ليس للوجود
الذهني مدخل في الاتصاف مثلا عدم المعلول فان العقل يحكم أنه ارتفعت
حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح ولا يجوز أن يقال ارتفعت حركة المفتاح
وارتفعت حركة اليد وهذا دليل العملية على قياس الوجود فانه يحكم العقل

بانه وجدت حركة اليد فيوجدت حركة المفتاح ولا يجوز العكس الا ان
 عدم العلة لما لم يكن له تحقق الا في الذهن كان اتصافه بالعلية من هذه الجهة
 في الوجود الذهني وليس لخصوصه في هذا الاتصاف مدخل اصلا
 هذا كلامه مع نوع تغيير للعبارة وعلى ما ذكره فمعنى مطابقة الاحكام الصادقة
 على المعدومات الخارجية انها من حيث انها حاصلة في الذهن مطابقة لها من
 حيث انها ثابتة للاشياء في حد انفسها ولا يتأتى مثل هذا في الكواذب فظهر
 الفرق وان دفع الاشكال من هذه الجهة لكن بقي الاشكال في مثل ملذ كونا
 من الاحكام الصادقة على المعدومات والممنوعات مطلقا في الخارج
 والذهن مما لا يثبت لها حال كونها موجودة في الذهن كما حققناه قبل وايضا
 توقف كون عدم العلة علة لعدم المعلول على حصوله في الذهن حتى
 يصح الحكم بانه ما كان علة له الى ان حصل في الذهن فاذا حصل فيه صار
 علة له واذا خرج عن الذهن ارتفعت عنه العلية وحتى ان عدم العلة الذي
 لم يتصوره احد ليس علة لعدم معلولها فيه غاية البعد وايضا نحن نعلم مطلقا
 ان المعدومات التي يمكن وجودها في الذهن ان سلم الوجود الذهني فامكان
 وجودها فيه اي تساوى وجودها وعدمها فيه بالنظر الى ذاتها ثابت قبل
 وجودها في الذهن فوجودها وجود لا في الخارج ولا في الذهن لما قررنا
 من ان الوجود لا يصلح ان يكون موجودا مع اتصافه في تلك الحالة بالمساواة
 المذكورة وان سلم ان الوجود موجود فاذا اتصف هو في نفس الامر
 بمساواته للعدم كان العدم ايضا بالضرورة متصفا فيها بمساواته للوجود ولا

تحقق احد المتضائفين الحقيقيين بدون الآخر وهذا باطل ضرورة واتفاقا
مع انه ليس لهذا العدم وجود اصلا وهذا يدل ايضا على ان المقدمة
القائلة بثبوت الشيء لا خير يستدعي ثبوت ذلك الاخر في حيز المنع فان
قيل • كيف يضر هذا او تلك المقدمة ضرورية قلنا الضرورية ان وجود
الشيء الاخر كوجود الحركة والسواد والياض ونحوها للجسم يستدعي وجود
موصوفاتها واما الثبوت الذي هو الرابطة بين الشيئين فهو ليس بوجود
محققة الا ترى ان للشيء ثبوتا في الخارج لزيد وليس وجوده فيه قطعا
فخاصل هذا الثبوت بالنسبة الى العوارض انصاف الاشياء بها واستدعاء
الاتصاف بالامور الغير الموجودة لوجود الموصوف محل نزاع وخفاء
مع اننا قد قد منانا الآن لسنا بصدد الحل والتقرير بل بصدد الاستفسار
والتنبيه على مواقع الحلل في كلامهم فعليهم بيان ما يدعون به ودفع ما نورد
على ادلتهم بما لا يبقى معه مجال لطرق شبهة نعم قد يقصد مقابلة ما دعوه قطعا
ضرورية او برهاناً باخراً مثله او اقوى منه لزيادة اطلاق الناظر في كتابنا
ان كثيرا مما قالوه ليس مبنيا على تحقيق بحث كما يعتقد المقلدة فيهم • فتحقق
بما قررنا ان دليلهم على الوجود الذهني غير تام لان كلامهم متردد
في ان العلم عند هم هو الوجود الذهني الذي ادعوه ام الوجود بهذا الوجود
وظاهر اكثر عباراتهم في تفسيره يدل على انه نفس ذلك الوجود حيث
يقولون العلم حصول صورة الشيء عند العقل او حصول ماهية المدرك
للذات المجردة وامثال هذا • وقال ابو علي ادراك الشيء هو ان يكون

حقيقة واحدة عند المدركين يعني بالصوره عند من قولهم مثل بين يديه هو
اي يقرب عنده قائما و بالجملة القسطين عن العلم بالحصول او بما في معناه
في غاية الشبوح لكنهم جعلوا العلم من بقوله اليكيف والوجود ليس منها
مع انه يقع في كلامهم ان العلم هو الصورة المتأخرة للمعلوم * فلذا قال
المحققون العلم عندهم هو الصورة نفسها و مرادهم بقولهم حصول الصورة
الصورة الحاصلة كما أنهم يقولون الوحدة هي تعقل عدم الانقسام و مرادهم
انها عدم الانقسام المعقول فصار حاصل مذهبه على ما اختاره الاكثر و قد
ان العلم هو الماهية الموجودة بالوجود الذهني * وبما قررنا اتقوا ما بينا
سابقا من الفرق بين الوجودين من ان الصورة هي الماهية والفرق بينها
اعتباري ومن اختلاف احكام الشيء ولو ازمه باختلاف وجوديه وانه
لا يلزم ان يترب عليه في احد وجوديه ما يترتب عليه في وجوده الآخر
سقط عنهم كثير من الاعتراضات التي اوردت عليهم في هذا المقام مثل
انكم تجعلون العلم تارة حصول الصورة وتارة نفس الصورة ولا شك في
الفرق بينهما و مثل انه يلزم ان يكون الذهن عند العلم بالنار والسواد
وبالا عو حاج مثلا حارا واسود ومعو جا ويلزم عند الحكم بتضاد السواد
والياض والاستقامة والاعوجاج اجتماع المتضادين * و مثل انه يلزم ان
يكون الذهن اعظم مقدرا من كل شيء ويمكن حصول الجبل بمظنه بل
حصول السماء بل حصول كل عالم الاجسام فيه عند العلم بها واللوازم بينة
الاطلاق الى غير ذلك مما اوردته الامام الرازي وغيره ووجه سقوطها

يظهر باذني تأمل قياسي كونهما فلا حاجة الى التفصيل لكن يرد عليهم اعتراضان
قوية لا بد من دفعهما * احدهما * ان العلم من الاعراض النفسانية كما اعترفوا به
فيكون موجودا بوجود اصيل قائما بالنفس موجبا لاتصال النفس بها وكون محل
النفس لا يوجب ان يكون وجوده هيا ولا يتا في ان يكون خارجيا
اصيلا لما عرفت من معناها فان جميع الكيفيات النفسانية مثل القدرة
وغيرها وان كان محلها النفس لكنهما موجودات خارجية لانه تترتب على
وجودها هناك احكامها وتصدر عنها آثارها وكذا لك العلم والماهية بكونها
معلومة غير موجودة في النفس بوجود اصيل بل بوجود ظلي عند فهم
موجود لاتصال النفس بها كما اشرنا اليه عن قريب فكيف يكون احدهما
الآخر * وثانيها * ان الشيء كثيرا ما تعلم لا بكنهه بل بوجهه من وجوهه كما
نعلم الانسان بالضاحك ولاشبهة في انه ليس حيث مذاهية الانسان موجودة
في الذهن والا كان معلوما بالكنه بل ان كان الماهية الضاحك فتعريفهم
المذكور للعلم اعني حصول ماهية المدرك للذات المجردة لا يصدق عليه
مع ان اكثر علومنا من هذا القبيل * وثالثها * ان العلم عرض كما ذكرنا
وماهية المعلومة لا يلزم ان تكون عرضا وادراك كانت عرضا لا يلزم ان يكون
موافقا للعلم في المقولة فيمتنع اتحادهما لانه يلزم منه كون الشيء عرضا ووجوهها معا
او عرضا من مقولتين وكلاهما محال * فان قيل * المحل ان يكون الشيء عرضا
وجوهها معا او عرضا من مقولتين من جهة واحدة وهذا لا يلزم ذلك فان
المعلوم عرض من جهة قيامه بالموضوع الذي هو النفس وجوهها من حيث

انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لاني موضوع ولا مناقاة في هذا
ولاقينا اذا كان بالاعتبار الاول من مقولة من الاعراض وبالاعتبار الثاني
من اخرى منها فلا محذور * قلناه المعتبر في كون الشيء جوهر او عرضا
وجوده الخارجى كما يتبادر من اطلاق الوجود ولا نزاع لاحد في ذلك
والا يلزم ان يكون الواجب تعالى عرضا من وجه ولا يقول به احد * وهذه
الاعتراضات لا يخلص عنها للذهبيين الى ان الموجود في الذهن هو نفس
الماهية وهم الا كثرون المحققون منهم وامامنا ذهب منهم الى ان الموجود
في الذهن ليس نفس ماهية المعلوم بل شبح ومثال له كصورة القمر في
المقوشة على الجدار واذا قيل للمعلوم انه موجود في الذهن فهو بالمجاز
اى صورته موجودة فيه ومعنى الوجود الظلى للشيء ان مثاله الذى هو
كالظل له وجد في الذهن فلا يرد عليه شيء من هذه الاعتراضين
اذ لا شبهة في انه لا يلزم مطابقة الصورة وذى الصورة في كونها موجودين
بوجود اصيل او بوجود ظلى بل بالمعنى الذى ذكرنا ولا في كونها جوهرين
او عرضين فجاز ان تكون صورة الشيء موجودة بوجود اصيل في الذهن
وما هي صورة له موجود ابو وجود ظلى فيه بذلك المعنى بلا محذور وجاز
ان تكون الصورة عرضا لقيامها في وجودها الاصيل اى الخارجى بالنفس
وذو الصورة جوهر العدم قيامه في وجوده الخارجى بشيء وكذا جاز
بعدم كونها عرضين ان يكون احدهما من مقولة والاخر من اخرى بلا
محذور وكل هذا ظاهر الا انه لا ينبغي عليك انه ليس على هذا الراى

لشيء حقيقة وجود ذهني أي غير حاصل بظلي هو المراد من الوجود الذهني في اصطلاحهم لأنه صرح بأن وجود الصورة في الذهن وجود خارجي وإن لا وجود للمعلوم حقيقة في الذهن وينبغي أن يكون مراده بهذا ما إذا لم يكن المعلوم من الصفات النفسانية والأفهام وجوداً يضاف إلى الذهن كصورته •

✽ البحث الحادي عشر أنه تعالى عالم بغيره من الأشياء ✽

أما عند الملبين فلا نه فاعل لجميع ماعداه بالاختيار والفاعل بالاختيار لا بد أن يكون عالماً لمفعوله لأنه يفعل به إرادته ولا يتصور إرادة الشيء بدون تصور العلم به • وما يقال • من أنه قد يصدر من النائم والعاقل فعل قليل بالاختيار من غير شعوره به ليس بشيء لأن استلزام الإرادة للعلم بالمراد ضروري ومن أين يعلم فعلها ذلك بالاختيار و بدون العلم ثبت بهذا الطريق عند من أنه تعالى عالم بجميع ما سواه من الموجودات ثبوتاً بيناه وأما الفلاسفة فلم يثبتوا في علمه تعالى اختلافات • فمنهم من لا يثبت له علماً بشيء أصلاً لا بذاته ولا بغيره • ومنهم من لا يثبت علمه بذاته ويثبت بغيره • ومنهم من مذهبه على العكس • ومنهم من يثبت علمه بجميع الجزئيات المتغيرة وإلى ذهب أبو علي والمقصود بالبحث هذا المذهب فهنا ثلاث مقدمات علمه بغيره من الكليات والجزئيات الغير المتغيرة وعلمه بذاته وعدم علمه بالجزئيات المتغيرة فنورد الأول في هذا البحث والاخيرين في مجتنبين آخرين فقولنا ورد وأعلى أنه تعالى عالم بجميع الكليات والجزئيات الغير

المشيرة في الجدل
الشيء لا يمكن أن يكون له وجود مجرد بل هو موجود في مادة وكل مجرد يعلم بآثاره كونه
أيما الشيء بقدر ما يخالها وإلا لما كان لها وجود مجرد يمكن أن يعقل لأن
الشيء من كون الشيء معقولا فمادهو اللواحق المادية والجزء بمنزلة عنها فلا مانع من
أن يكونه معقولا فهو في حد ذاته يمكن أن يعقل وكل شيء يمكن في حد ذاته أن يعقل
فهو في حد ذاته يمكن أن يعقل مع غيره إذ لا تنافي بين تعقيلات الأشياء
وأيضا نعلم بالضرورة أن كل ما تعقله يمكن لنا الحكم بشئ ملاحظته ولو لم يكن
محكما أو موجودا أو ما يشبهه والحكم بين الشيتين لا يمكن إلا بعد تعقلهما معا
ثبت أن كل ما يمكن أن يعقل يمكن أن يعقل مع غيره وحينئذ لزم إمكان
أن تقارنه ماهية ذلك الغير في العقل إذ لا معنى لتعقل الشيء إلا حصول ماهيته
في العقل فلذا تعقلا معا فقد اقترنا في العقل فلمكان تعقلهما معا هو إمكان مقارنتهما
في العقل وإذا أمكن مقارنتهما في العقل أمكن مقارنتهما مطلقا سواء
كانت في العقل أو في الخارج لأن إمكان المقارنة بينهما لا يخلو إما أن يكون
مشروطا بحصول المجرد في العقل أو لا يكون وعلى الأول يلزم الدوران حصوله
في العقل هو مقارنته للعقل فيكون إمكان مقارنته للعقل مشروطا بمقارنته له
لكن معلوم بالضرورة أن مقارنته له مشروطة بإمكان مقارنته له فيلزم
الدور على الثاني يلزم المطلوب وهو إمكان المقارنة بينهما مطلقا وإذا
ثبت إمكان مقارنة ماهية الغير للمجرد في وجوده الخارجي وهو فيه
قائم بنفسه ثبت إمكان تعقله لها إذ لا تتصور تلك المقارنة إلا بحصول
تلك الماهية في المجرد ومعنى التعقل كما ذكرنا إذا ثبت إمكان تعقله لها ثبت

تعلقها بالثقل فلا يجوز ان تثبت جميع ما يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل ذاتا
والاجاز وجوبه شيء لها لكنه لم يجوز لان الحدوث مشروط بالمادة كما
مختلف والمجرد بزي من المادة وانما قلنا هو في وجوده الخارجى قائم بنفسه
لئلا يتوهم انتقاض الدليل بالصور العقلية المجتمعة في العقل حيث يصدق
على كل واحد منها انهما ماهية مجردة قارنتها ماهية اخرى فينبغي ان تكون
عاقلة لها مع ان شيئا منها لا يعقل الاخرى بل العاقل للجميع هو المجرد الذى
هو محل لها فاذا زيد هذا التقييد اندفع هذا التوهم اذ تلك الصور متساوية
الاقدام في كونها غير مستقلة بالوجود وغير قائمة بنفسها فارسلنا اى بعض
منها فرض في الآخر ليس اولى من عكسه فاما ان يكون كل منها امر تسمية
فيما عداها هو المطلوب فمادامت صور عقلية ليست واحدة منها عاقلة
لغيرها بل العاقل لاجمعها هو المجرد الذى حلت هي فيه واما اذا وجدت
واحدة منها في الخارج قائمة بذاتها مستقلة بنفسها فينبغي ان تكون محلا
للايقارنها فتكون عاقلة له وهذا تقرير الدليل الاول على علمه تعالى بغيره وهو
مبنى على مقدمات كثيرة اما غير حقة واما غير مبينة من قبلهم بدليل تام
وذلك ان قولهم هو مجرد قد عرفت ما يرد على ما ذكرنا في بيانه من
الاعتراضات لكن نساعدكم على هذه الحقيقة ولا تلتفت الى دليلهم ونقول
قولهم ان كل مجرد يمكن ان يعقل ممنوع وحصرهم المانع من كون الشيء معقولا
في كونه ماديا غير مسلم لم لا يجوز ان يكون له مانع آخر كيف ونحن وهم
متفقون على انه لا يمكن للبشر معرفة حقيقة الباري تعالى عز شأنه مع انها مجردة

وكذا لا يمكن القول والنفس وهاهنا القوى الفعالة والمنفعة كما اعترفوا
به فيجب لهم غير معقولة فمن اين يلزم بل يمكن تعقلها ولو سلم فلانسلم ان كل
ما يمكن تعقله في حد ذاته يمكن تعقله مع غير ما ان ارادوا بالغير جميع ما عداها
وشيء من الوجهين الذين ذكرهما في بيانها لا دليل لهم على عدم تنافي
التعقلات الاستقراء ناقص لانه لا يمكن لهم تعقل جميع الاشياء حتى يظهر
لهم انه هل بين تعقلاتها تناف او لا والعلم الضروري انما هو بامكان بعض
الاحكام على كل ما تعقله لا بكليتها وان اردوا به الغير في الجملة فهو مسلم لكن
لا يفيدهم لان المطلوب هنا اثبات علمه تعالى بكل ما عداه الا ما استغنى عنه
وعلى هذا التقدير لا يثبت هذا او لو سلم فلانسلم انه يلزم منه امكان مقارنة
ماهية ذلك الغير له في العقل وما ذكرنا من ان معنى تعقل الشيء حصول ماهيته
في العقل ممنوع وما يبطله قد مر ولو سلم انه يلزم منه امكان مقارنتها في العقل
فلانسلم انه يلزم منه امكان مقارنتها مطلقا وما ذكرنا من ان امكان المقارنة
اما ان يكون مشروطا بوجود المجرد في العقل الى آخره كلام لا حاصل له اذ امكان
الشيء لا يكون ابدا مشروطا بشيء حتى يكون الشيء بالنظر الى ذاته واجبا وممتنعا
ويصير بالنظر الى ذلك الشرط ممكنا فيصير بواحدة من شيئا واجبا وممتنعا
وحال جميع الممكنات هذا اذ لو تحقق موجبها وارتفعت سوانه وجب
والا امتنع بل امكان كل شيء لازم له بالنظر الى ذاته لا يتفك عند ابدا
لكن هنا امور ثلاثة متخلفة بالماهية مقارنة حالين في محل مقارنة المجرد وماهية
غيره اذ اتعقلا معا ومقارنة الحال للمحل كمقارنة كل منها للعقل ومقارنة

المحل للحال كمقارنة العقل لكل منها والاخرى وان كانتا متلازمتين في
 التحقق لكتنهما في الماهية متباينتان فان العرض يتصف بالثانية دون الثالثة وانواع
 الجواهر غير الصورة تتصف بالثالثة دون الثانية واذا كانت الثالثة
 ماهيات متخالفة وان كانت متشاركة في مطلق المقارنة فنقول كل منهما ممكن
 ابد او ليس امكان شئ منها مشروطا بشئ ولا يتفك امكانه عنه اصلا لكن
 تحقق الاولى مشروط بتحقيق الثانية اللازمة عن حصول المجرى في العقل
 وهذا الحصول مشروط بامكانه وامكانه بل امكان الاولى ايضا ليس
 مشروطا بشرط اصلا فليس هنا مظنة دور قطعا ولو سلم ان مقارنتها في
 العقل مطلقا ممكن بلا اشتراط شئ فلا نسلم امكان مقارنتها في الخارج فان
 الامور العقلية والخارجية كثيرا ما تختلف بالامكان وعدمه وما ذكره
 نظير ان يقال مقارنة المتناقضين ممكنة في العقل كما اذا حكم عليها بامتناع لاجتماع
 وهذا الامكان ليس مشروطا بحصولهما في العقل لان حصولهما فيه مقارنة بينهما
 وهي مشروطة بامكانها فيتوقف كل من مقارنتها في العقل وامكانها على صاحبها
 وهو دور متمتع فثبت امكان مقارنتها مطلقا في سواء كان في العقل او في
 الخارج ولا شبهة في بطلان هذا ولو سلم امكان مقارنتها في الخارج ايضا
 وانها لا تتصور الا بحصول تلك الماهية في المجرى فلا نسلم امكان تعقلها
 وانما يلزم لو كان ذلك الحصول هو التعقل او مستلزم له وهو ممنوع لم لا يجوز
 ان يكون ذلك الحصول شرطا للتعقل غير مستلزم له فلا يلزم من تحققه
 حيث ما كان تحقق التعقل ولا امكانه وما قالوا في بيان اندفاع النقص

زيادة القيود في الصورة العقلية ~~بمعناها~~ في عدم قيامها بنفسها فيلزم
ان تكون متساوية في ارتسام بعضها في بعض ~~و قد عرفت~~ والاول محال
بأن الثاني هو المطلوب فيرد عليه اولاً متبع للزوم فإن تساوى الشيئين
في هارض لا يستلزم تساويهما في جميع الاحكام والالتم بوجود اختلاف
الحكم بين شيئين أصلاً أذا ما من شيئين إلا ويوجد بينهما تساوي في امر خارجي
ان تكون لبعض الصور العقلية خصوصية تقتضي ارتسامها باخرى منها وفي
اخرى منها لا يكون للبعض الآخر مثل تلك الخصوصية الا ترى ان السرعة
والحركة مع تساويهما في انهما امران غير قائمين بانفسهما منها خصوصية
تقتضي ان تكون الاولى صفة والثانية موصوفة لها ولو سلم للزوم فاستحالة
الشق الاول من اللازم بناء على ما ذكره ممنوعة وانما المحال ان يكون كل
من الشيئين حالاً في الآخر ومحله باعتبار وجودهما الخارجى وانما اذا كانت
الحالية والحالية باعتبار الوجود الذهني فلا استحالة فيه الا ترى ان المجردين
يعقل كل منهما الآخر ويصير حالاً فيه ومحله ولا امتناع فيه نعم جازان تبين
استحالة كون الصورة العقلية عاقلة بوجه آخر ولكن الكلام فيما ذكره
من الدليل وقد ذكر لدفع بعض هذه الاعتراضات وجوه متعسفة
لوا تشغلا بقلها وبيان ما فيها من التعسف لا دى الى التطويل مع اننا
لم نر كثير حاجة الى ذلك بناء على ان الفطن اذا تأمل في هذه الاعتراضات
لا يخفى عليه انه ليست مما يمكن دفعها بالتوجيه مع ان ورود واحد منها كاف
في اصل المطلوب الذي هو ابطال الدليل * وثانيهما انه تعالى لو كان عالماً

بذاته كانت عالما بما سواه مما ذكرنا لكنه عالم بذاته فيكون عالما بما ذكر
 اما الملازمة فلا تلهي تعالى علما ما سواه من الموجودات كليها وجزئياتها والعلم بالعللة
 يستلزم العلم بالمعلول واما صدق المقدم فلما سيأتى في البحث الذي يتلو
 هذا البحث والاعتراض عليه • اما أولا • فانه منقوض بالجزئيات المتغيرة
 فانه جار فيها بل ظهور جريانه فيها فقط اذ الكليات من حيث هي كليات
 ليست موجودة خارجية حتى تكون معلولة بل وجودها وجود جزئياتها
 والوجود الذهني غير ثابت عندنا وكذا وجود الجزئيات الغير المتغيرة
 الى المبررات وعندكم انه تعالى غير عالم بلك الجزئيات كما سيأتى فيما بعد
 ولهذا استثنت في اول الدعوى • واما ثانيا • فان قولكم العلم بالعللة يستلزم
 العلم بالمعلول ممنوع اذ يلزم منه ان من علم شيئا علم جميع معلولاته ومعلولات
 معلولاته ولو كانت غير محصورة ومعلوم انه ليس كذلك • وايضا ما يتمسكون
 به في بيان كونه تعالى عالما بذاته غير تام كما نبينه هناك ان شاء الله تعالى
 وقد اجيب عن المناقضة الاولى بان المراد ان العلم التام بالعللة يوجب العلم بالمعلول
 والعلم التام بالعللة هو ان يعلم ذاتها مع ما لها من الصفات من جملتها العلية
 والعلم بالعلية لا يمكن بدون العلم بالمعلول لانها نسبة بين العلة والمعلول والعلم
 بالنسبة لا يمكن بدون العلم بالمتنسبين وعلم الله تعالى بذاته علم تام فلو لم علمه
 بمعلولاته وهذا انما يتم اذا ثبت ان علمه تعالى بذاته تام بالمعنى الذي
 ذكرناه وهو ليس بهيها واستدلوا لهم على اصل علمه تعالى بذاته غير تام
 كما ستطلع عليه فكيف كون ذلك العلم تاما وهذا مما قيل فيه ثبت العرش

ثم ان الله تعالى في القصد منهم يرجع نذكره ان شاء الله تعالى
 بحث الثاني عشر انه تعالى يعلم ذاته

قد استدلوا عليه بوجوه الاول انه ثبت انه يعلم غيره وكل من
 يعلم غيره يمكنه امكانا قريبا ان يعلم انه يعلم غيره حتى قيل ان العلم بالشئ
 والعلم بذلك العلم واحد وكل ما يمكن له تعالى فهو حاصل له بالفعل وليس
 له شئ من الكمالات بالقوة باتفاق العقلاء فهو يعلم انه يعلم غيره ولا يمكن
 هذا العلم الا بعد العلم بذاته لانه احد اجزاء معلوم ذلك العلم ثبتت انه
 يعلم ذاته والاعتراض عليه انه مبنى على انه يعلم غيره وذلك ما قدرتم
 على اثباته كما ورد من وجوه الاعتراض على ما ذكرتم من الدليل سيما
 الدليل الثاني فان فيه شيئا آخر وهو انه كان مبنيا على انه يعلم ذاته فبناء هذا
 عليه دور ظاهر الثاني ان المراد من علمه تعالى هو التعقل والتعقل عبارة
 عن حضور الماهية المجردة عن القواشي الغريبة واللواحق المادية عند
 الذات المجردة وهو حاصل في حقه تعالى بالنسبة الى ذاته لان ذاته مجردة
 عن شائبة المادة وغير غائب عن نفسه وكذا كل مجرد بالنسبة الى نفسه
 فهو عالم بذاته والاعتراض عليه اننا لا نسلم ان حقيقة
 التعقل ما ذكرتم وهذا ادعاء منكم لا بد يبي ولا مثبت بدليل كيف
 والتعقل والعلم عندكم من مقولة الكيف والحصول نسبة
 بين الشئين ولو سلم فهذا الايتاني بالنسبة الى الشئ ونفسه فان حضور شئ
 عند آخر لا يتصور الا اذا كانا متغايرين بالذات ولا يكفي فيه التغاير

الإلهاء على كونه الشيء فوق الشيء وتحت الشيء ولا يلزم من كفاية
 التعريف إلا جعل الشيء بين المتبينين في بعض النسب كما في علم الشيء بنفسه
 عند القائل يكون العلم إضافة أو مضافة ذات إضافية كفاية يتوفى جميع النسب
 كما ذكرنا ثم إن ما ذكرتم هنا مختلف بطبع ما سبق من أن العلم هو الوجود
 الله تعالى وإن الوجود الغير الاصيل هو الوجود بهذا الوجود وأنه ضرورة
 حادثة في العالم وهذا على ما ذكرتم ليس وجود غير اصيل ولا حلول شيء في شيء فقال
 بعضهم لتوجيه كلامهم العلم عندكم قسما في علم حصولي وعلم حضوري
 فاذكروه اولاً من حصول الضرورة هو تعريف العلم الحصولي وما ذكره
 هنا تعريف العلم الحضور الذي هو المعنى الإلهي المشترك بين التبيين وعلى هذا
 لا يبعد أن يقال دليلهم الاول لا ثبات علمه تعالى بذاته بالمعنى الاول
 ودليلهم الثاني لا ثباته بالمعنى الثاني . ونحن نقول إن العلم مما يفهمه بالضرورة
 كل احد اما بكنهه او بما يميزه عن سائر اغياره . ويطم قطعاً أن مجرد عدم
 غيبة الشيء عن نفسه الذي سموه بالحضور عند نفسه سواء كان مجرداً
 او مادياً ليس مما يصدق عليه هذا المفهوم وإن عدم غيبة الشيء عن نفسه ليس
 فيه تفاوت بين المجرد وغيره بحيث يكون احدهما علماً والآخر غير علم
 وهذا مما لا يشبهه على النصف فان ابوا الا الاصرار على تمويههم والآخرون
 على تقليد هم فذرهم في طغيانهم يعمهون . الثالث . وهو بالحقيقة ان تم
 دليل على انه تعالى عالم بذاته وبغيره ايضا ان عدم العلم جهل والجهل
 تقيضه وهي على الله تعالى محال وايضا العلم شرف وكمال والعالم اشرف

واكل من غير العالم فلم يكن له تعالى عالما به انه لزم ان يكون بمعنى
 خلقه اشرف واكل منه تعالى الله عن ذلك • والاعتراض عليه ان عدم
 العلم على الاطلاق ليس بجعل بل عدم العلم مما من شأنه العلم فان اردتم
 بطله تعالى بذاته ما سميتوه العلم المحض وى فلا حصول لعدم علمه تعالى
 بذاته بذلك المعنى ولا نزاع لاحد فيها الا انه ليس يعلم وان اردتم المعنى
 الآخر فليكن بيان انه يمكن ان يكون له تعالى علم بذاته بذلك المعنى حتى
 يلزم من عدمه الجهل وحشذ تكونون هادمين ما استتم من انه لا يمكن
 ان يكون له تعالى صفة زائدة على ذاته اذ حصول الصورة في ذاته ليس
 عين ذاته • وايضا فليكن العلم شرف وكمال ان اردتم به انه كذلك بالنسبة
 الى غيره فلم يكن لا يجد يكتم تقاوان اردتم به انه كذلك على
 الاطلاق فهو ايضا وان كان حقا لكنه مخالف لاهلكم من ان ثبوت
 الصفات له تعالى نقصان فيه للزوم اشتغالها بالغير كيف ومثل ما
 ذكرتم يتأتى في جميع الصفات الكمالية من القدرة والسمع والرؤية
 وغيرها بان يقال ٧ او نقائص مستحيلة على الله تعالى • وايضا الموصوف
 بها اكل من غيره فوجب ثبوتها لله تعالى وانتم لا تقولون به وليس هذا
 الاعتراض الا بفساد هذا الاستدلال على اصلكم •

المبحث الثالث عشر انه تعالى ليس عالما بالجزئيات المتغيرة

قال الامام الرازي اللائق بما ذهبوا اليه من ان العلم هو حصول الصورة ان
 لا يكون المباري تعالى عالما بالجزئيات المتشكلة ايضا وان كانت غير متغيرة

كبرياهما لا فاعلا القديمة عندهم لان العلم بهما لا يكون بالآلات جسامته لان
 المشكل لا يتصور الا متقسما وارتسام غير المتقسم بالتقسم محال فيستحيل علمه
 تعالى بآلاته مغز عن الآلات الجسامية وعند ظلاله يمكن العلم حصول الصورة
 لهم هذا واستدلوا على عدم علمه تعالى بالجزئيات للتفوية بثلاثة اوجه
 الاول - انه لو كان عالما بالزم احد الامرين اما ان يكون جاها لا واما ان
 يكون متغيرا وكلاهما محال واستحالتهما ينة لما للزوم فلانه اذا كان زيد مثلا
 سيد خل الدار قبل دخوله اما ان يعلم انه سيد خلها او يعلم انه دخل او لا يعلم
 شيئا منهما فان كان احد الاخيرين يلزم الجهل بالمركب او بالسيط او ان كان
 الاول فيعلم دخوله اما ان يعلم انه دخل او يعلم انه سيد خل او لا يعلم شيئا
 منهما وعلى الاخيرين يلزم الجهل كما ذكرنا وعلى الاول يتغير علمه بانه سيد خل
 من الوجود الى العدم وعلمه بانه دخل من العدم الى الوجود فثبت لزوم
 احد الامرين - والاعتراض عليه - منع استحالة مثل هذا التغير عليه تعالى
 فانه من قبيل التغير في النسب والاضافات اذ العلم عند الانفس الاضافة بين
 العالم والمعلوم او صفة ذات اضافة وعلى كل تقدير لا يتغير في مثل ما ذكر
 الانفس تلك النسبة اما الصفة عند القائلين بها فواحدة لا تتغير ولا تعدد بتعدد
 المتعلقات بل بتعدد الموضوعين بها والتغير في النسب والاضافات جائز في
 حقه تعالى فان قيل البرهان قائم على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقا
 وهو ان كل صفات يبرهن فلا يخلو اما ان يكون ذاته تعالى كافية في ثبوته
 او تكون كافية في انتفاء عنه او لا تكون كافية في ثبوته او لا في انتفاءه فان كان

الاول وجبت ثبوتها بما دلت عليه البراهين والاثبات كان الثاني وجبت انتفاؤها
 بما دلت عليه الدلائل والا لزم تخلف المطلق عن حلقه التامة وان كانت
 الثالثة فكل من ثبوت تلك الصفة له تعالى هو الحق ما عساه يكون محتاجا
 الى امر آخر فان كان ذلك الامر وصفا له مثل الكلام عليه حتى يتسلسل
 وان كان امر منفصلا بذاته تعالى لا يخلو عن ثبوت تلك الصفة او عدمها
 المحتاجين الى الامر المنفصل فذات الله تعالى من حيث اتصافه بتلك الصفة
 يكون محتاجا الى التغير والاحتياج الى التغير مطلقا في الوجوب الذي سببا
 اذا امكن التغير امر منفصلا عنه قلنا هـ منقوض بان الواجب تعالى يكون
 قبل الحادث اليومي ثم يكون معه ثم قد يكون بعده ولا شبهة في انه تغير
 لكن باعتبار النسبة والاضافة فما ذكرتم من البرهان لا يتم الا في الصفات الحقيقية
 وبعضهم قال في الاعتراض على اصل الدلائل بجمع الملازمة مستحيلان العلم
 قبل دخول الدار بانه سيدخل والعلم بعده باق داخل واحد والعلم
 الاول اذ لم يكن مغائرا للعلم الثاني فبعد الدخول لا يتبقى علم ولا
 يتجدد علم بل العلم الاول الازلي يستمر فلا يلزم تغير من وجود الى عدم
 ومن عدم الى وجود وبين اتحاد العلمين باننا اذا علمنا ان زيد سيدخل
 الدار غدا او استمر لنا هذا العلم الى الغد والى ان يدخل ولم تطرأ لنا غفلة
 عن هذا افيما بين ذلك فبالعلم الاول نعلم انه دخلها الا ان يتجدد لنا علم
 آخر وانما يحتاج احدنا الى علم آخر عند طرؤ غفلة عن العلم الاول والله
 تعالى منزّه عن هذا فعلمه الاول بانه سيدخل عين علمه بانه دخل وانكر

الآخر من علمه من هو عليه بخمسة اوجه • الاول • تنافي محمولها بالمواطاة
او كمال الدخول اعتقاد انه سيقع علم واعتقاد انه دخل جهل وبعد الدخول
الاول جهل والثاني علم • الثاني • تنافي محمولها بالاشتقاق الى العلم به اذ
يجوز ان يعلم الشخص انه علم ان زيد اسيد خل الدار ولا يعلم انه دخلها
سواء علم انه دخلها او لا وكذا يجوز ان يعلم انه علم انه دخلها ولم يعلم
انه سيد خلها سواء علم انه سيد خلها او لا • الثالث • تنافي شرطها فان شرط
كون اعتقاد انه دخل علما الدخول و شرط كون اعتقاد انه سيد خل علما
عدم الدخول ومجرد الاختلاف في واحد من الامور المذكورة كاف
لتغاير العلمين فكيف بالتنافي بين الجميع • الرابع • تغاير متعلقاتها اذ لا شبهة ان
حقيقة دخل غير حقيقة سيد خل وتغاير العلومين يستدعي تغاير العلمين
• الخامس • انه كثيرا ما يوجد احد هادون الآخرفان كثيرا من الامور
يعلم انها ستقع البتة وبعد وقوعها لا يعلم انها وقعت بل بعضها مما لا يكون لنا
بقاء الى وقوعه وعكس هذا اكثر فانه لا شبهة لاحد ان كثيرا من الامور
يجب ان لا يحصل مما لا يحصل له العلم بانها وقعت مع عدم علمه قبل وقوعها بانها
ستقع وانفكاك الشيء عن نفسه محال بالضرورة فتحقق بهذا الوجود ان
العلم بانه وقع الشيء غير العلم بانه سيقع فتثبت الملازمة وتم الدليل • وللاولين
ان يقولوا سلطنا تغاير العلمين فيكون علمه وحكمه زمانيا فانه لا فرق
بالاتفاق بين وقع وسيقع الابد لالة الاول على المضي والثاني على الاستقبال
وهما انما يتصوران بالنسبة الى الزمانيات فان معنى الماضي ما هو قبل زمان

تنكس هذا العلم للمستقبل ما هو بعد زمان حكمي هذا والمعيان لا يتحقق
 الا في علم من يكون حكمه اختصاص بزمان فمن كان علمه وحكمه مستقرا
 ان لا يبدل من غير تبدل ولا اختصاص بزمان فلا يتصور بالنسبة اليه والى علمه
 وحكمه ماض ولا مستقبل فلم يبق فرق بالنسبة اليه بين داخل وميدخل
 فلا يلزم من علمه بهذا الدخول الجزوي تغير في علمه اذ ليس هناك علمان يتغير
 احدهما ويتبدل والاخر وثى فمن الوجوه المذكورة لا يقدح في هذا
 فلم تثبت الملازمة وبطل الادليل وحل القاض صاحب المحاكمات منزهة
 الفلاسفة على هذا المعنى وقال انهم ما قالوا انه تعالى لا يعلم الجزئيات بل قالوا
 يعلم على وجه كلي ومن ادعى انه لا يعلمها من حيث ان بعضها واقع الآن
 وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل علمتها باعني الدخول تحت الازمنة
 ثانيا ابدا لهرو هذا كما انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسيته الى جميع الامكنة
 على السواء فليس بالقياس اليه بعضها قريبا وبعضها بعيد او بعضها متوسطا
 كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسيته الى جميع الازمنة على السواء فليس
 بالقياس اليه بعضها ماضيا وبعضها مستقبلا وبعضها حاضرا وكذا الا حود
 الواقعة في الزمان فان الموجودات من الازل الى الابد معلومة له تعالى في كل
 وقت وليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي دائما حاضرة عنده في اوقاتها
 بلا تميز اصلا وليس مرادهم ما توهمه البعض من ان علمه تعالى محيط بطبائع
 الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها واعمالها كيف وما ذهبوا اليه
 من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول يتالي ما توهموه ونحن نقول ما ذهبوا

اليه من ان العلم بالجزئيات يحتاج الى الآلات الجسمانية ينافي ما حمل
هذا التماس عليه مذهبهم في هذه المسئلة فمناقاة مذهبهم في هذه المسئلة
على اي محل حل لاصل من اصولهم المقررة عند هم لا زمة وهذا يستلزم
تنافي اصلهم المذكورين ولا مجال لتخليصهم عن المناقاة . والثاني . ان
دراك كل جزئي بآلة جسمانية فلو كان الباري تعالى مدركا لجزئيات كان
جسما او جسمانيا واللازم باطل والدليل على ان ادراك كل جزئي فهو
بآلة جسمانية ان كل جزئي لا بد له من مقداره وانطباع ذي المقدار فيما
الاعتقاده محال بالضرورة وكان مرادهم بهذا الدليل اثبات عدم علمه
تعالى ببعض الجزئيات اعني التشكلات وان كان ظاهرا صارتهم عاما
والا فتدبرهم ليس كل جزئي ذا مقدار لثبوت المجردات عند هم وهو مبني
على انه لا يمكن ادراك الجزئي من حيث هو جزئي الا بالا حواس او القبول
وما يجري مجراها من الآلات . واما المجردات فلا يمكن ادراكها الا بمفاهيم
كلية غير مانعة من الاشتراك بالنظر الى انفسها وان كانت في الواقع مختصة
بواحد منها غير صادقة بالفعل على غيره . والا اعتراض عليه منع تلك
المقدمة وما ذكر في معرض الدليل عليها باطل اذ هو مبني على انه ادراك
الشيء انما هو بانطباعه في المدرك وقد ابطالناه ولئن سلم فلانسلم ان انطباع
ذو المقدار له محال وانما يكون كذلك لو كان الانطباع وكونه ذا مقدار
باعتبار وجود واحد واما اذا كانت الانطباع في الوجود الذهني
وكونه ذا مقدار في الوجود الخارجي كما فيما نحن بصدده على زعمهم

فلا نسلم ~~بمخالفة~~ فضلا عن بدهتها ولئن ادعوا ان كونه ذا المقدار في الوجود
~~الجزئي~~ يستلزم كونه كذلك في الوجود ~~الذاتي~~ طالبناهم بالبرهان على
 ذلك فانه ليس من الاحكام الضرورية كيف وهم قد قرروا سابقا ان
 كثير من لوازم الوجودين واحكامها متخالفة فمن اين علم ان كون الشيء
 ذا مقدار ليس منها الا ترى انهم قائلون بانطباع ذي المقدار العظيم كاعظم
 جبل في شيء ذي مقدار صغير جدا كالخس المشترك والخيال وهذا
 لا يتصور الا بان يكون مقداره فيها صغيرا فقد اعترفوا بتفاوت مقداره
 بالكبر والصغر باعتبار وجوده فلم لا يجوز تفاوته بالوجود والعدم باعتبارهما
 قال الامام الرازي بل انطباع العظيم في الصغير على اصلهم ابعد من
 انطباع ذي المقدار في غير ذي المقدار لانهم زعموا ان الهوى لا مقدار لها
 مع انها محل للمقادير . وفيه نظر . لان زعمهم ان الهوى لا مقدار لها في
 حد ذاتها لكنها قابلة للمقادير المتفاوتة فعند حلول ذي المقدار فيها تعرض لها
 المقادير والاف امتناع حلول ذي مقدار من حيث هو ذو مقدار فيها
 لا مقدار له اظهر من ان يخفى على عاقله واما المبرد الذي ينطبع فيه صور
 العقولات على رأيهم فليس مما يمكن له عرض المقدار لا بمسبب
 ذاته ولا بحسب غيره . الثالث . ان العلم بان الشيء حاصل الآن
 او ليس بحاصل تابع لحصول ذلك الشيء او لا حصوله فلو كان الباري
 تعالى عالما بوجود الجزئيات الواقعة لكاف ذلك العلم اما
 تمام ذاته او جزأ منه فيلزم افتقار ذاته الى غيره الذي

هو وقوع تلك الجزئيات واستحالة هذا غنية عن البيان او صفة زائدة عليه و كاف لغیره مدخل في تكميل ذاته وهو ايضا محال * والاعتراض عليه * اننا لانسلم ان علم الباري تعالى للمعلوم انما هو في العلم الانفعالي الذي هو للممكنات واما علم الباري تعالى فهو علم فعلي بمعنى انه سبب لوجود الممكنات فهو متبوع وغير مقتدر الى الشيء غير ذاته تعالى فلا يلزم منه ان يكون لغیره مدخل في تكميله وعلى هذا تقدير كون العلم صفة زائدة على ان هذا الدليل منقوض بالعلم بالكليات وبسائر الاضافات اذ هي تابعة للمضافين اللذين احدهما غير ذات الباري في ذاته فيها اجراء ما ذكرناه من المقدمات وما يجهلون عنها فهو جوا بنا هنا اذ العلم عندنا مجرد اضافة او صفة ذات اضافة لكن التبعية التي ذكرناها في الاضافة فقط *

المبحث الرابع عشر انه هل للفلك نفس ناطقة متحركة بالارادة او لا * اثبتنا الفلاسفة وانكروها المليون لا بمعنى انهم يحكمون باستحالة ان يكون له نفس متعلقة بهجرمه كتعلق نفوسنا بابدنا وتحركه بارادتها كما تحرك نفوسنا بارادتها ابدنا فانما هو لا دليل على استحالة ذلك ولكن بمعنى انه لا دليل على ثبوتها والعلم به مفوض الى الله تعالى والطريق الى معرفته ليس الا الوحي ولم يثبت الوحي عندنا لا بنفيها ولا باثباتها ولا يتم ما اوردته الفلاسفة في معرض الاستدلال العقلي على ذلك فنحن نحررهم من هبهم في هذا ثم نورد ما ذكرناه في معرض الاستدلال ثم نتكلم عليه ان شاء الله تعالى * امامد هبهم فهو ان لكل فلك عقلا مجردا من جميع الجهات غنيا في

الفلک له بها عن الفلک وهو هو الآخر منطبع في مادته وصورته
نفس الحيوانية لتأثر تسم في المراتب الجزئية والحركات والاضمار
فيقال له النفس الجسمية والنفس المنطبعة وظاهر مذهب المشائين انه ليس
للفلک نفس غيره * واثبت بعض متأخريهم ومنهم ابو علي جوهر الآخر
مجردا بحسب الذات عن المادة متعلقا بها بحسب التدبير والهيكل مستكملا
بسبب ذلك هو نفس ناطقة للفلک بمنزلة نفوسنا الناطقة المدركة والمريدة
للکليات بذواتها والجزئيات بواسطة الآلات الجسمية * والامام الرازي
جعل مبدأ الارادة الكلية هذه النفس المجردة ومبدأ الارادة الجزئية
تلك النفس المنطبعة وانكر عليه غيره قائلا ان هذا شيء لم يذهب اليه
ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذاتين
متباينتين وهو آلة لها مايل على تقدير ثبوت النفس الناطقة فالمدرك وان
لم يدرك للکليات والجزئيات جميعا هو تلك النفس الناطقة وان كانت
صور الجزئيات مر تسمية في النفس الجسمية فهي آلة للنفس الناطقة
في ادراك الجزئيات كخيا لتبالتسبة الى نفوسنا الناطقة الا ان الجبال غير
سار في البدن وهي سارية في جميع جرم الفلک فعلى هذا يكون الفلک
حيوانا ناطقا كالانسان ولهذا زادوا في تعريف الانسان قيدا فقالوا هو
حيوان ناطق ماثب احترازا عن الفلک هذا تقرير مذهبهم في ثبوت النفس
للفلک وسيجيء في المبحث الثامن عشر بيان معنى النفس وانقسامها الى
اقسامها وما يتعلق بذلك ان شاء الله تعالى * واما استدلالهم على ثبوتها

للفلك فلم يبق له سلك كان احدهما لا ثبات النفس المجردة وثالثهما
لا ثبات النفس الحسائية

في السلك الاول * لم فيه وجهان الاول انه لو كانت حركة الفلك ارادية دائمة
لكان مبدؤا مجردا وهو المطلوب اما الشرطية فلان الحركة الارادية بل كل فعل
ارادي لا بد له من ان يكون هو مقصودا بالذات او يترتب عليه ما هو المقصود
بالذات المسمى بالغرض وهذا ضروري فالمقصود من حركة الفلك اما نفسها
وهو باطل لان ماهية الحركة انها كمال اول ليكون وسيلة الى كمال ثان
واذا كان كذلك استحال ان تكون هي المقصودة بالذات فالمقصود من
الحركة امر آخر ولا بد من ان يكون ذلك الامر غير حاصل خالق للحركة
والا لزم تحصيل الحاصل وهو محال ولا بد ايضا ان يكون ممكنا لان طلب
المحال دائما محال وجميع ما يمكن للفلك من الكمالات حاصلة له بالفعل الا بعض
الاضاع فثبت ان المقصود من حركة الفلك استخراج الاضاع من القوة
الى الفعل وليس المقصود وضعها شخصيا بعينه والا فان لم يقع ذلك الشخص
ابدا كانت حركته الازلية الابدية هشا محض وهدرا صرفا وهذا ممتنع على
تلك الاجرام العالية الشريفة وان وتجمع في وقت من الاوقات لزوم وقوفه
عن الحركة عنده لكن المفروض ان حركته دائمة هذا خلف فثبت ان
المقصود منها هو وضع معين كلي * فان قيل * هذا الكلام متناقض لان
كون الشيء معينا ينفي كونه كليا وكونه كليا ينفي كونه معينا قلنا لا كذلك
فان المعين يصدق على هذا المعين وعلى ذلك وعلى ذلك وما يصدق على

كثيرين فهو كلّي نعم قد يطلق المعين ويشار به الى احد المعينات بشخصه
وهذا الاعتبار يكون قسما للكلّي فالشبهة انما تنشأ من هذا واذا كان المقصود
من حركة الفلك امر اكليا فلا بد من ان يعقله فاعل الحركة الذي يقصد
اليه لأن القصد الى المجهول بحال بدئية والعامل للامر الكلّي لا يجوز ان
يكوف جسم او اجساما كما تقر في موضعه فثبت انه مجرد من كل الوجود
ليكون عقلا اذ المفروض انه متعلق بحرم الفلك بالتحريك فيكون شيئا مجرد
الذات عن المادة متعلق العقل بها وهو المراد بالنفس المجردة فثبت ان حركة
الفلك لو كانت ارادية دائمة لكان مبدوا ونفسا مجردة وهذا ما وردناه
فان قيل ما ذا احوجهم في تقرير الملازمة الى نفي كون غرض الفلك
نفس الحركة حتى كثرت المقدمات وطال الكلام بايراد الاشكالات
عليه وصعب الامر عليهم بانقطاعهم عن الجواب عنها هلا اكتفوا بان
يقولوا الغرض سواء كان نفس الحركة او شيئا آخر اما ان يكون جزئيا معنا
منه او كليا الى آخر المقدمات ليندفع عنهم كثير من المقدمات قلنا ان
ان حركة كل فلك بل كل حركة من مبدئها الى منتهىها عند امر جزئي بسيط
لا فرد له ولا جزء على ما عرفت من قبل فلو كان الغرض نفس الحركة
لم يتم قولهم الغرض لس جزئيا معنا ولم يصح الاستدلال عليه بانه لو كان كذلك
لوقف عند حصوله واللازم باطل لانه ان اريد توقف عند حصوله عن الحركة
الى السكون فاللزوم ممنوع وانه يلزم ذلك لو لم يكن هذا الجزئي حركته دائما
وان اريد توقف على هذا الجزئي ولم يتعد الى جزئي آخر فالامرك ذلك فبطلان

اللازم ممنوع وعلى كل يتمد ير قال استدلال فاسد فلا بد من ذكر تلك المقدمات
 واما صدق المقدم فيحتاج الى اثبات امرين احدهما ان حركة الفلك ارادية
 والثاني انها اتممة اما الاول فنقول لو لم تكن ارادية لكانت اما طبيعية او قسرية
 والاخيرتان باطلتان فتعينت الاولى اما صدق الاتصال فلان الحركة
 لا بد لها من مبدأ هو المحرك فهو اما خارج عن المتحرك بحيث يكون ممنازا
 عنه في الوضع او لا فان كان الاول فالحركة قسرية كحركة الحجر الى فوق
 وان كان الثاني فلا يخلو اما ان تكون الحركة صادرة عن قصد و ارادة
 او لا فان كان الاول فهي نفسانية سواء لم يكن المبدأ خارجا عن المتحرك
 كالنفس الجسدية ان قلنا انها مبدأ الحركات الجزئية للفلك على ما هو
 ظاهر مذهب المشايخ او كان سار جاعته لكن لا بحيث يتنازع عنه في الوضع
 كالنفس الناطقة وان كانت الثاني فهي طبيعية سواء كانت مقرونة
 بشعور كما اذا سقط الانسان عن عال او لا كما اذا هبط الحجر منه
 واما بطلان الاخيرين ، اما الطبيعية فلان حركة الفلك مستديرة
 حركة ولا شيء من الحركة المستديرة بطبيعة فلا شيء من حركة الفلك
 بطبيعة اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل وضع من
 الاوضاع الحاصلة في أثناء الحركة المستديرة فهو مطلوب الى ان يحصل
 ثم يتروك بعد حصوله فلو كانت باقتضاء الطبيعة لزم ان يكون الشيء الواحد
 بعينه مطلوبا بالطبع ومهرو باعنه بالطبع وهو محال بخلاف ما اذا كانت
 ارادية فانه يجوز ان يكون شيئا مراديا معرضا وبعد حصوله منغ غرض

آخره ان كان بحيث لا يحل الا بترك الاول بل يجوز ان يظهر
ان عدمه اولى من وجوده واما القسرية فلو جازها
لما لم يكن الاعلى خلاف الطبع وقد ثبت ان الحركة المستندة
لا يجوز ان تكون باقضاء الطبع والحركة المستقيمة لا تجوز على الفلك فضلا
عن ان تكون متضمنة لطبيعة كما تقر في موضعه واذا لم يكن شي من الحركتين
متضمني طبع الفلك فلا تصور فيه حركة على خلاف الطبع حتى تكون
قسرية وانما قلنا ان القسر لا يكون الاعلى خلاف الطبع لانه اذا لم يكن
في طباع المقسور ما يقاوم القاسر قلنا ان حركة بقوة معينة في مسافة
معينة فلا بد ان تقع تلك الحركة في زمان لا ممتنع وقوع حركة ما لافي
زمان ولتفرض ساعة ثم نقدر ان حرك جسم آخر في طبعه ميل الى خلاف
جهة القسر بمثل تلك القوة بحيث في تلك المسافة ولا بد ان تكون هذه
ايضا في زمان لما ذكرنا وان يكون زمانها اكثر من زمان الاولى لوجود
العائق ولتفرض ساعتين ثم نقدر ان حرك جسم ثاني طبعه ميل الى خلاف
جهة القسر على مقدار نصف الميل الاول بمثل تلك القوة في تلك المسافة
فيكون زمان هذه الحركة نصف زمان حركة ذي الميل الاول اذ تفاوت
الزمان بسبب تفاوت الحركتين في السرعة والبطء وهذا التفاوت
ليس الا بسبب تفاوت المعاوقة في الحركتين اذ القوة الحركة والمسافة فيها
واحدة فيكون تفاوت الزمانين بحسب المعاوقين ومعاوقة الثانية نصف
معاوقة الاولى فيكون زمانها ايضا نصف زمان الاولى فتكون ساعة

كذا من الحركة المعادنة للمعاق فتكون الحركة مع المعاق في السرعة
 والبطء كالحركة لانع المعاق وهذا محال فان قيل هذا متقوض
 بان جميع الافلاك تتحرك بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب وهذه
 الحركة في غير الفلك الاعظم مبدؤها الفلك الاعظم وهو خارج عن سائر
 الافلاك فتكون قسرية واللازم من ذلك ان لا تكون قسرية قلنا
 المتقسم الى الاقسام المذكورة اعني الارادية والطبيعية والقسرية انما هو
 الحركة الذاتية لا الرضوية والثاني ان حركة الفلك لو كانت قسرية لكانت على
 موافقة القاسر ولو كانت على موافقة القاسر للزم تشابهها في الجهة والسرعة
 والبطء اذ لا يتصور هناك قسرا الا من بعضها لبعض والثالث باطل اذ ليس
 التوافق والتشابه الا في قليل منها او اما الثاني اي ان حركة الفلك دائمة
 فلا نهامي السبب في وجود الزمان وبقائه فلو انقطعت لزم انقضاء الزمان
 فيكون محال كما مر في البحث الاول من الكتاب ثبت ان حركة الفلك دائمة
 وهو المطلوب وهذا تقرير الوجه الاول من وجهي اثبات النفس المجردة
 للفلك والاعتراض عليه ان لا نسلم ان كل فعل اختياري لا بد له من
 غرض فان افعال الله تعالى عندنا اختيارية وليست معللة بغرض ودعوى
 الضرورة في محل الخلاف العظيم غير مسموعة ولو سلم فلا نسلم بطلان كون
 الحركة نفسها مقصودة بالذات وما ذكرتم من ان ماهية الحركة انها
 كمال اول الى آخره ان اردتم به انه يلزم ان يترتب عليها امر آخر من اين
 او وضع او غير ذلك فسلم لكن لا يلزم منه ان يكون غرض الفاعل من

فان قيل على اقدمه عليه ذلك الامر الآخر لا بد له من دليل فان
حيث من الملزومات تكون مقصودة من حيث ذواتها لا من حيث
لوازمها بل ربما يكون بعض لوازمها مكرهة وان اردتم به ان ماهيتها
ان يكون المقصود بالذات منها ذلك الامر فهو متصور اذ هذا مجرد ادعاء
منكم فان قيل غرض الفعل لا بد ان يكون مغايرا له بالذات اذ يلزم
ان يكون وجوده في الخارج مترتبا على وجود الفعل وهذا لا يتصور
في الشيء مع نفسه فبعد تسليم ان الحركة الارادية لا بد لها من غرض
لاينا في القول بان المقصود بالذات منها نفسها قلنا الفعل الذي يجعل
نفس الحركة غرضه له هو ايجاد الفاعل اياها لاشبهه في تعابرها فلا محذور
وقد يقال في بيان ان الحركة لا تكون مقصودة بالذات ان الحركة
لا يمكن ان يقتضيها لذاته محرك قار ان مقتضى طبيعتها ان لا يكون غير
ذلك لان مقتضى الشيء يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان
ان يدوم بدوام شيء له قرار فالحرك القار انما يقتضيها لذاته بل شيء
آخر يحصل به ويكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة
فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة بذاتها وفيه نظر اما لا قلاق
قوله مقتضى الشيء يدوم بدوامه ان اراد به انه يدوم وجوده بدوام
وجود مقتضيه فمسلّم ولا يلزم منه امتناع ان تكون الحركة مقتضى المحرك القار
لذاته لان الحركة ايضا ائمة الوجود من المبدء الى المنتهى كما حققناه سابقا في
الحركة بمعنى التوسط التي هي حقيقة الحركة ومعنى كونها غير قارة انها لا تدوم

في حد من جد ودعنا لا نلجأ إلى التلازم في الوجود وان اراد به انه يدوم على اية
 ووضعه وغيرهما من احواله بد ولم وجود مقتضيه فهو ممنوع لا تدل عليه
 ضرورة ولا يبرهان كيف وان نقول الحركة لا بد لها من مقتضى البتة
 مقتضيا اما ان يكون قار الذات او غير قار الذات فان كان الاول ظهر
 بطلان ذلك القول وان كان الثاني نقل الكلام الى مقتضى ذلك المقتضى
 اذ كل غير قار الذات مفترقا للبتة الى مقتضى لا متناهي كونه واجبا والتسلسل
 محال فلزم الانتهاء الى شيء غير قار يكون مقتضيه قارا على ان عاذا كرتا لو سلم
 في المقتضى بحسب الطبيعة فهو ممنوع في المقتضى بحسب الارادة اذ هو
 يجب ان يكون على وفق الارادة ويجوز ان يتعلق الارادة بوجوده
 لا بد وانه وقراره لغرض من الأغراض واما ثانيا فلان ما ذكره على تقدير
 تمامه لا يدل الا على ان غير القار لا يجوز ان يكون مقتضى ذات القار فلا يكون
 الحرك القار كافيا في وجود الحركة وعللة تامة لها ولا يلزم من هذا ان
 لا تكون الحركة مطلوبة لذاتها اذ يجوز ان تكون الحركة بنوسط شيء
 آخر غير ذات الحرك ومع هذا تكون الحركة مطلوبة لابنوسط مطلوب
 آخر بل لذاتها وقد يقال هذه المقدمة اي ان الحركة لا تكون مقصودة
 بالذات غير محتاجة الى دليل فان الحركة ليست الا القأوى الى الغير والتوجه
 اليه فامتنع ان تكون مطلوبة لذاتها ودفعه يظهر من التأمل فيما ذكرناه
 ولو سلم فلا نسلم امتناع ان يكون مقصود الفلك من حركته محالا وقولكم
 ان طلب المحال دأما محال انما المحال وقوع هذا المطلوب والطلب بعد العلم

باب في بيان ان العلم لا يلزم ان يعلم الفلك استجابة كل حال
بله طلبه ولا ينسجم فلا يصلح ان كل كمال ممكن للفلك من التقلبات
واخرها حاصل له بالفعل سوى الوضع ولا يتصور ثبوت هذا بين هاتين
اعتلا ولم يحسم فاذ كرتهم في امتناع ان يكون في مقصودة وخصايصه من ان هذا
الوضع لو وقع في وقت من الاوقات لزم وقوفه عن الحركة ممنوع وانما
يكون كذلك لو لم يتصل بالان اذ الى المنتهية عند وقوع ذلك الوضع
او اذ اخرى متعلقة بوضع آخر متعين وهكذا الى غير النهاية لا يجد لشي
ذلك من دليل الا ترى ان جمهور المشائين ما اثبتوا له الا النفس الجسمية
المدركة للجزئيات المريدة لها ومع هذا لا يجوزون وقوفه عن الحركة
ولم يحسم فلا نسلم ان العاقل للامر الكلي لا يكون الا مجردا فان هذا مبني على
ان يكون العقل لطباع الصورة او ممثلا له وقد بينا بطلان ذلك واما ما ذكرتم
في بيان صدق التقدم فتقواكم في اثبات الامر الاول ان كون حركة الفلك
ارادية من ان الحركة المستديرة لا يجوز ان تكون طبيعية ممنوع وما ذكرتم
في معرض الاستدلال عليه من لزوم كون المطلوب بالطبع متروكا
بالطبع وبطلان اللازم منقوض بالحركة المستقيمة فانه لو تم ما ذكرتم
ان لا تكون حركة مستقيمة طبيعية ايضا واللازم ان يكون المطلوب بالطبع
متروكا بالطبع لان وقوع المتحرك في كل حد من حدود المسافة الى متنهاها
وكل اين من الايون الواقعة في اثناء الحركة حينئذ مطلوب بان بالطبع
ومتروكا بالطبع واللازم باطل فلزم من هذا ان لا توجد حركة طبيعية

أصلا لا يحطار الحركة في المستقيمة والمستديرة * وقد بطل كون كل
 منهما طبيعيا حيث قد بطل كون الحركة على الاطلاق طبيعية وانتم
 لا تقرن به * فان قيل * لا يلزم في الحركة المستقيمة على تقدير كونها طبيعية
 ما يلزم في الحركة المستديرة على تقدير كونها كذلك من كون المطلوب بالطبع
 مهزوبا عنه بالطبع لان الحركة الى كل حد من حدود المسافة في الحركة المستقيمة
 ليست لان وقوع المتحرك في ذلك الحد مطلوب بالطبع بل لان حصول
 المطلوب بالطبع وهو الوصول الى المتصل لا يمكن بدون ذلك * قلت :
 ان مثل ذلك لا يتأتى في الحركة الى كل حد ليست لان الوضع المترتب عليها
 باطل بالطبع بل لان حصول المطلوب بالطبع وهو نفس الحركة او مزوم
 من ماز وماها لا يمكن بدون ذلك * وقد تقر هذا الاستدلال بوجه آخر ٧
 فلو كانت الحركة المستديرة طبيعية لزم ان يكون الشيء بعينه مطلوباً ومهزوباً
 عنه في حالة واحدة بل لزم ان يكون الهرب عن الشيء طلباً له وهو يديهي
 الاستحالة * ويترتب عليه ان ترك وضعه او خد ليس طلباً له بعينه لانعدامه
 يتركه واستحالة اعادة غايته انه يكون طلباً لمثله فلا يلزم كون المهروب عنه
 مطلوباً ولا كون الهرب عنه طلباً له كيف ولو صح ما ذكر لزم ان تمتنع الحركة
 المستديرة مطلقاً اي سواء كانت طبيعية او ارادية او قسرية لان كون الشيء
 توجهاً الىه بعينه محال قطعاً وعلى ذلك التقدير يلزم من كل حركة مستديرة
 هذا او ما يلزم منه المحال فهو محال ولو سلم فقولكم ان حركة الفلك لا يجوز
 ان تكون قسرية ممنوع وما ينتم عليه دعواكم هذه من ان القسر لا يكون

الاخلاق في الشئ غير مشتمل واستدل لكم على هذا بان الطبع لو لم يكن متساويا
للقاسر لكم كون الحركة مع المعاق في السرعة والبطء كالحركة بدون
المعاق وهو باطل فاسد بمقد متيه اما الملازمة فلانه انما يلزم ما ذكرتم لو كان
تفاوت الزمان في الحركتين الاخيرتين لذاتيهما تقتضيان مقدارا من الزمان
لا متناهي في الحركة كانت لافي زمان ففي الصورة المفروضة الحركات الثلاث
بحسب المدافة وتماثل القوة الحركة متساوية في اقتضاء مقدارا من الزمان
من غير تفاوت فيه ولا تعلق له بالمقاوم والمعاق وهو كما فرض ساعة ففي
الحركة الثانية اعني ذات الميل الاقوى ساعة اخرى بازاء ميله واذا فرض
ميل الثالثة نصف ميل الثانية فيكون بازائه نصف ساعة فتبين ان زمان
الثالثة ساعة ونصف وزمان الاولى ساعة فقط فلا تكون الحركة مع
المعاق كهي لامع المعاق وعلى هذا التقدير لا يرد ما قيل ان الحركة
لذاتها لا تقتضي مقدارا معينين للزمان والالكانت الحركة الواقعة في ذلك
الزمان اسرع الحركات الممكنة الوقوع في مثل مسافتها وهذا باطل لان
كل زمان منقسم فللزمان المفروض نصف فاذا فرضت حركة في مثل
مسافة الحركة الاولى وفي نصف زمانها تكون اسرع من الحركة الاولى
وكذا ما قيل من ان الزمان قابل للتقسيم عند هم الى غير النهاية
وكذا الحركة وكل قسم من الزمان زمان وكل قسم من الحركة حركة
فكل حركة فرضت في زمان فنصفها واقعة في نصف ذلك الزمان وهي
نصف الحركة في زمان فنصفها واقعة في زمان وهكذا الى غير النهاية فعلم ان

الحركة لذاتها لا تقتضي قعدا معينان من الزمان بل مطلق الزمان واما
 خصوصيات المقادير فليست الا بحسب المقاومات فالتفاوت بين المقادير انما
 هو بحسب تفاوت المقاومات وانما قلنا انها لا يرد ان على هذا التقرير لانا
 لانسلم ان الحركة على الاطلاق تقتضي قدرا معينان من الزمان وليس بنا في
 بيان مقصودنا هنا حاجة الى هذا بل يكفي ان الحركات الثلاث بحسب خصوصياتها
 الناشئة من مساققتها وقوتها الحركة تقتضي هذا القدر المعين من الزمان مع ان
 الاولى في نفسه غير تام لانه موقوف على ان يكون وقوع حركة في مسافة
 الحركة التي فرضت واقعة في الزمان الذي هو مقتضى ذات الحركة في
 نصف ذلك الزمان ممكنا في الواقع واثبت هذا مشكل جدا واما بطلان
 اللازم فلان المعلق يجوز ان ينتهي في الضعف الى غاية لا يبقى له اثر في
 العوق فتكون حركة ذي هذا المعلق كحركة عديم المعلق بالضرورة
 ولا امتناع فيه ثم نقول لا تلزمكم تعارض بحركة الوعد بالقسر الى السفلى
 اذا غرز في الارض بالمدق فانه لا خفاء في ان حركته هذه قسرية
 وليس بينها وبين ما اذا غرز في الجدار او السقف فرق مع انها ليست على
 خلاف الطبع بل على وفاقه ولو سلم ان القسر لا يكون الا على خلاف
 الطبع فلا نسلم ان الحركة المستقيمة لا تجوز على الافلاك مطلقا وما وردتموه
 من انه ليل على تقدير تسليم صحته فانما هو في المحدد للجهات خاصة
 ولم تذكر واد ليل شاملا للافلاك كلها حتى ينظر في صحته وفساده
 ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون مقتضى طبع القلك السكون فتكون حركته

كيف كانت قسرية كما في الجسم المتعصرى اذا كان في حيزه الطبيعي
 فان قيل . سكوت الفلك محال فضلا عن ان يكون مقتضى طبعه وانما
 قلنا بسبب ان الفلك بسيط اى اجزاؤه المقروضة متساوية في تمام
 الماهية فهي متساوية في لوازمها فنسبتها الى جميع الاحياز التي تقع
 هي فيها والاوضاع التي تعرض لها على السواء لا اختصاص لبعض منها
 ببعض تلك الاحياز والاضاع فاما ان لا يحصل جزء ما في شئ من تلك
 الاحياز وعلى شئ من تلك الاوضاع او يحصل كل واحد منها
 في كل احياز وعلى كل الاوضاع واستحالة هذين القسمين غنية
 عن البيان او يحصل كل واحد منها في واحد من تلك الاحياز وعلى واحد
 من تلك الاوضاع فاما على الدوام وهذا سكوت على الفلك وايضا
 محال لانه يتجهان بلامر جمع واما على الانتقال والتبادل وهذا هو الحركة
 المستديرة وهو الممكن من الاقسام وهذا الدليل كما يدل على امتناع سكوت
 الفلك يدل على امتناع الحركة المستقيمة ايضا . قلنا . هذا مبنى على بساطة
 الفلك وهي ان سلت في المحدد غير مسلة في غيره ولابد ان يكون عليها في
 غيره . انه ان تم دل على امتناع الحركة المستديرة للفلك كما امتناع
 السكون والحركة المستقيمة لان نسبته الى كل الجوانب على السواء وكل
 النقط المتوهمه فيه متساوية في صحة كونها قطبا او جزءا من دائرة صغيرة
 او كبيرة فاما ان تقع حركته المستديرة الى كل الجوانب الغير المتناهية
 مما تقع كل نقطة من نقطها قطبا وجزءا من كل دائرة صغيرة او كبيرة

معا ولا شك في استحالة لو تقع الى جانب معين فقط لتعين نقطتان للقطعية
 وكل واحدة مما سواهما لكونها جزأ من دائرة صغيرة او كبيرة معينة كما
 هو الواقع او تقع الى كل جانب لكن لا معا بل على التعاقب وعلى التقديرين
 يلزم لوجوب ان بلا مرجح كما في السكون والحركة المستقيمة مع انهم لم يقولوا بالاخير
 واذا بطلت الاقسام باسرها استحال الحركات المستقيمة على الفلك بل استحالة
 كون الفلك متحركا او ساكنا فالدليل الذي يلزم منه مثل هذا لا يشبه بطلانه على انه
 لو تم لدل على ان حركات الفلك بالاستدارة طبيعية له لا ارادية لانه اذا
 استحالة عليه السكون والحركة المستقيمة تعين باقتضاء طبعه الحركات
 اذ لا بد للمتحرك من احد هاتين عامليهما ارادية وان الحركات المستديرة
 لا يجوز ان تكون طبيعية فيكون دليلكم منافيا لدعواكم هذا ثم ما ذكرتم
 في دليلكم الثاني على امتناع كون حركات الافلاك قسرية من انها لو كانت
 كذلك لتشابهت ممنوع وانما يلزم ذلك لو ثبت بالبرهان ان لا قسرا الا من بعضها
 لبعض وانها كلها متشابهة الطباع حتى لا ينصور اختلاف من قبل القاسر
 او المقسور وشئ منها ليس يثبت مع ان التالي على خلاف مذهبكم على انه
 لو تم فانما يدل على ان حركاتها كلها ليست قسرية واما ان بعضها ليس
 كذلك فلا يدل الدليل عليه اصلا واما ما ذكرتم لا ثبات ان حركات
 الفلك دائمة من انه يلزم منه انقطاع الزمان واللازم محال فمنوع بمقدمته
 اما الملازمة فلانها انما تتم لو كان الزمان مقدارا وحركات الفلك كما زعمه
 بعضكم وليس كذلك واما بطلان اللازم فلانه لا يلزم من انقطاع الزمان

ان يكون له زمان زمان كما هو معلوم كل ذلك قد بين في البحث الاول من
الكتاب فليرجع اليه وقد صرح بلوغه في الشفاء بان حركة الفلك
لا يلزم ان تكون دائمة حيث قال في آخر المجسطي لان حركات الافلاك
تقسائية فلا يمنع عليها ان لا تتم الدورة وهذا الكلام منه ما دام لكثيرهما
امسوه * الوجه الثاني * من وجهي اثبات النفس المجردة للفلك ان غرض
الفلك من حركته التشبه بالمجردات كما سيبي يانه وكون الغرض ذلك
موقوف على ان يدرك المتحرك ما يزيد التشبه به وهو هنا لا يمكن ادراك
المجرد بالقوى الجسمانية بل بالنفس المجردة فتكون للفلك نفس مجردة
* فان قيل * العلم بان الغرض من الحركة كذا موقوف على العلم بان
هذه الحركة ارادية والعلم بهذا موقوف على العلم بان المتحرك تقسما
فلا استدلال على اثبات النفس للفلك يكون غرضه من الحركة كذا دور
* قلنا * العلم بالغرض موقوف على العلم بان لصاحب الغرض تقساما اعم من
ان تكون منطبعة في المادة او مجردة والاستدلال هنا على اثبات
النفس المجردة بخصوصها لا على اثبات النفس على اطلاقها والعلم بالعام
لا يستلزم العلم بالخاص فلا دور * والا عتراض على هذا الوجه انه مبني على ان
الادراك والعلم هو حصول صورة المدرك في المدرك فاما اذا كان عبارة
عن اضافة مخصوصة بينهما فلا نسلم انه لا يمكن ادراك المجردات بالقوى
الجسمانية وقد عرفت خال ذلك فيما سبق بما لا مزيد عليه وايضا هو مبني
على ثبوت كون الغرض من حركة الفلك التشبه المذكور وستعرف

يحل هذا القول بان لا بد من ارادة متعلقة بخصوص هذا
 الممتلك الثاني كقول كل فعل اختياري لا بد من ارادة متعلقة بخصوص هذا
 الجزئي ولا تكفي فيه ارادة كلية والقصد اليه لان نسبة الكل الى جميع جزئياته
 على السواء فلما ان يقع عند ارادة الكل جميع افرادهم وهذا باطل او بعضها
 وهو مرجح ان لا يقع شي منها وهو المطلوب فثبت انه لا بد
 للفعل الجزئي من ارادة متعلقة بخصوصه ومن المعلوم بداهة ان ارادة
 الشيء بدون العلم به محال فالفعل في تحصيل الحركات الجزئية والاضاع
 المحصورة لا بد له من مبدأ لا ارادة كل واحد من هذه الجزئيات
 والعلم به في العلم بالجزئيات لا يمكن الا بقوة جسمانية كما حقق في موضعه
 وليس المراد بالنفس الجسمانية الا هذه القوة فثبت ان للفعل نفسا جسمانية
 وهو المطلوب * والا عراض عليه من وجهين * الاول * ان ما ذكرتم
 من توقف الفعل الجزئي على علم و ارادة متعلقين بخصوص شيء يكذب به
 الوحيد ان فان كل احد يجد من نفسه انه اذا اراد اكل الطعام الحاضر
 عنده * يأكل منه من غير ان يلاحظ قبل اكل كل لقمة خصوصها بوجه لا يشترك
 فيه غيرها اصلا وخصوص الاكلة الجزئية التي يتعلق بها وكذا من يريد الذهاب
 الى موضع يقصد قطع المسافة التي بينه وبين ذلك الموضع بخطواته على
 الاجمال ثم ياخذ في المشي من غير ان يلاحظ خصوص كل خطوة من
 خطواته ويريد ان يعينها بان يشعر قبلها بان من اي موضع والى اي مرتبة
 يرفع قدمه وفي اي موضع يضعها وبغير ذلك مما له من دخل في تشخيص الخطوة

مثل تصور من الزمان فانه مالم يتصور الموضوعين بعد ودهما بحيث لم يدخل
تصوره شيء يسير من جوانبها ولم يخرج منه شيء يسير من اطرافها لم يحصل
تصور الخطوة بخصوصها وكذا الحال في مقدار رفع القدم وخصوص
الزمان * وادعاء ان كل من يمشي اياما بل شهورا او اعواما في حال غفلته
او تأمله في امور اخر او خوفه المدهش من اللصوص يتصور ما ذكرنا مكابرة
عظيمة مع انه كثيرا ما تكون في موضع قدمه حية او موذ آخر لو شعر به بل
لو توهمه قبل لم يقرب منه فضلا عن وضع القدم عليه على ان تصور ما ذكرنا
من خصوص المكان والزمان لا يكفي في تصور تشخص الخطوة لان قطع
هذا المكان في هذا الزمان مثلا مفهوم كلي محتمل لكثيرين وتخصصات متعلقات
الفعل لا توجب تشخص مفهومه في العقل نعم قد يوجب عدم صدقه بالفعل
الاعلى واحدا بل نقول ادراك الجزئيات من حيث الجزئية والتشخص
لا يمكن الا بالحواس وادراك الحس موقوف على وجود المحسوس فان المعدوم
لا يحس فتصور الفعل الجزئي من حيث هو جزئي موقوف على وجوده فلو
توقف وجوده على العلم به من هذه الحيشة كان دورا فالحق ان تصور
افراد الكلى والقصد لليها على الاجمال كافيان في صدوره عن المختار ولا يشترط
في صدوره كل واحد منها الى تصور له وقصد اليه بشخصه الا ترى ان من
يتصدى لتحصيل مجهول بالنظر لم يلزمه ان يتصور ذلك المجهول قبل النظر
بوجه جامع مانع بل يكفي تصوره بوجه ما ولو اعم وانما فصلنا الكلام هنا
غاية التفصيل لانا ترى كثيرا من الفضلاء الخذاق ذاهبين الى الاشتراط

المذكور نفخيتان تغير الطلاب بظاهر مقالتيهم . الثاني * انه مبنى على كون العلم حصول الصورة والإفلا يتبع العلم بالجزئيات المادية بدو والقوة الجسمانية وقد ابطالنا ذلك بما لا مزيد عليه . واعلم ان القول منهم بوجود فعل بالارادة والاختيار مشكل لانهم معترفون بان الفعل الاختياري هو الذي يقدر فاعله عليه وعلى تركه ويكون نسبتها اليه على السواء ووقوع احدهما انما يكون بسبب ارادة ترجعه على الآخر مع ان مذهبهم انه لا بد لكل موجود ممكن من مؤثر تام يجب وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه فنقول الفعل الاختياري حال صدوره من فاعله لا يخلو اما ان يكون مؤثره التام موجودا اولافان كان الاول واجب وجوده وان كان الثاني واجب عدمه فاین الاختيار واستواء الطرفين وجوازهما فان قالوا من تمام المؤثر الارادة والاختيار فيقتدر تحققهما وجب وجود الفعل وجواز الطرفين انما هو مع قطع النظر عنهما . قلنا . فننقل الكلام الى تلك الارادة ومؤثرها انه في تلك الحالة موجود او لا فعلى الاول يجب وجودهما فيجب وجود الفعل وعلى الثاني يجب عدمهما فيجب عدم الفعل وهكذا الحال في مؤثرها فلا يظهر للاختبار معنى ويصير الفعل الاختياري بالحقيقة كسائر الافعال الغير الاختيارية المشروطة بشرائط من غير فرق فان ترتب الارادة على سببها وترتب الفعل عليها كترتب مجاورة النار للخشب على سببها وترتب احتراق الخشب على تلك المجاورة من غير ان يكون الاول ما يصح الحكم بان الفعل وتركه جائزان ونسبتهما الى الفاعل على السواء دون الثاني فلا بد لهم من ان يعترفوا بان الارادة صفة من شأنها ان تتعلق

بالحديث الخامس عشر في بيان الغرض الاصل من حركة الفلك الاعظم
ان المقصود بالذات قد يترتب على الفعل بلا واسطة وقد يترتب عليه
بواسطة او وسائط وحينئذ تصير الواسطة ايضا غرضا منه لكن بالغرض
فما ذكره في البحث السابق ان غرض الفلك من حركته استخراج الاوضاع
من القوة الى الفعل المراد منه انه الغرض بالغرض واما غرضه الاصيل فقاويله والتشبيه بما
هو اكمل منه فيكون هذا كمالا للنفس الفلكية في ذاتها وما سبق فكيف لا لجرمها
ولهم اختلاف في التشبيه به اهو في الكل شي واحد ام متعدد فذهب بعضهم
الى ان التشبيه به بالنسبة الى كل الافلاك هو المبدأ الاول تعالى وبعضهم
الى ان كل فلك يشبه بما هو محيط به والفلك الاقصى يشبه بالمبدأ الاول
تعالى ورد ابو علي المذهبين بان كلامهما يستلزم ان يكون الكل في جهة الحركة
والسرعة والبطء متوافقة وليس كذلك الا في القليل اما الاول فلانه اذا
كان التشبيه به واحدا في الكل مع اختلاف حركاتها فسبب الاختلاف اما
جرم الفلك او نفسه والاول اما ان يكون لجسميته وهو باطل لانها في الكل

واحدة أو طبيعته وهذا أيضا باطل ادليس للأقلاق طبائع تقتضي جهة
 معينة أو ضد من السرعة والبطء لأن كل جزء من اجزاء كل فلك يحتمل ان يكون
 في جهة على كل حد يفرض من السرعة والبطء لشأبه اجزائه وكذا
 الثاني أيضا باطل لأن اختلاف سرعاتها من قبل نفوسها المحركة لها لا يكون
 إلا لاختلاف ارادتها واختلاف الأداة لا يكون إلا لاختلاف الأغراض
 والعرض هنا التشبه لو كان للتشبه به متقد داوالمقروض هنا أنه واحد
 باختلاف الحركات النفسانية يستلزم خلاف المقروض فيكون باطلا
 وأدبلك للاقسام كلها باطل باختلاف الحركات على تقدير كون التشبه به
 واتحاد وقت لزوم موافقها على ذلك التقدير وهو المطلوب وأما الثاني
 فإنه إذا كان للفلك الثامن يشبه بالفلك التاسع يجب ان يوافق في الحركة
 واحوالها والالم يكن مشابهاه وكذا كان يجب ان يوافق الفلك السابع
 الفلك الثامن في تلك الحركة المقروضة وهكذا الى الفلك الاثني عشر فيكون
 الكل متوافقا في الجهة والسرعة والبطء أي تكون حركة الكل مثل
 الحركة اليومية وليس كذلك بل ليس واحد منها موافقا للفلك التاسع
 في حركته سيما الفلك الثامن الذي كان أولى لموافقته على هذا التقدير فإن
 في حركتها مباينة في الجهة واختلافا عظيما في السرعة والبطء ليس مثله في
 القليكات هذا غاية تقرير رد المذهبين على ما يفهم من كلامه وشرح به
 شارحوه وفيه نظره اما على ما ذكر في رد المذهب الاول فالتقسيم
 المذكور في قوله فسبب الاختلاف اما جرم الفلك او نفسه غير حاصر

لجواز كون السبب شيئا آخر من خارج . لا يقال : فثبت لا تكون
الحركة ارادية والكلام فيها . لا نقول . الزوم ممنوع وانما يلزم ذلك
لو كان اصل الحركة مستند الى ذلك السبب وليس كذلك بل حاله
وصفه لما وكون الحركة ارادية لا يستلزم كون جميع احوالها ارادية
فان الماشي بالارادة كثيرا ما يقصد السرعة ويعوقه عنها عائق ولا يخرج به ذلك
حركته عن كونها ارادية ولو سلم فقله ليس للافلاك طبائع الى آخره
ممنوع وقوله ان كل جزء من اجزاء كل فلك اعادة لما سبق بعبارة اخرى
وقوله لتشابه اجزائه في غاية السقوط لانه ان سلم فهو في اجزاء كل فلك
على الانفراد والاختلاف هنا انما هو في اجزاء فلك مع اجزاء فلك آخر
وليست اجزاء الفلكين عند هم متشابهة ولو سلم فقله اختلاف الحركات
الارادية من قبلي النفس لا يكون الا لاختلاف الاغراض مجرد دعوى
بلا دليل كيف ونحن نعلم قطعا انه كثير اما يقصد شتصان بحركتها معا
اخذ شي معين من مكانه لا يكون لما غرض غيره مع انه يختلف حركاتها
في الجهة والسرعة والبطء لانساب وقوله وانما يتعد التشبه لو كان التشبه
به متعدد هذا ممنوع ولم لا يجوز ان يكون تعدد التشبه لتعدد جهات
التشبه من اخذ الى التشبه به وصفاته : فان قيل . التشبه به هنا هو المبدأ
الاول وهو تعالى وتقدم عن انه يكون فيه تعدد بوجه والكلام فيه
قلنا . ان سلم فليس فيه تعدد من جهة الصفات الحقيقية واما تعدد
الصفات الاضافية له تعالى فلا نزاع فيه والصفة الاضافية صالحة لكونها

جهة التشبه والا لا متنع التشبه به تعالى مطلقا عندكم لفهمكم عنه الصفات
الحقيقية الكمالية عن اصلها * واما على ما ذكر في رد المذهب الثاني من ان
الفلك الثامن اذا كان يشبه بالفلك التاسع يجب ان يوافق في الحركة
واحوالها والالم يكن مشابها له مجموع اذا مشابه الشيء للشيء لا تقتضي الا ان
يكون امر مشترك بين المتشابهين سواء كان حركة او حالا من احوالها
او غير ذلك الا ترى ان الفلك الاقصى بحركته يشبه بالبدن الاول او بمجرد
آخرو لا ينصو ذلك هناك موافقة في الحركة فلم لا يجوز ان يكون
تشابه الفلكين في امر غير الحركة و احوالها ولو سلم فلم لا يكفي في وجه التشابه
نفس الحركة او هي مع هيئة الاستدارة ولعل ما يجوز على الفلك الاقصى
من احوال الحركة يكون متعالي الفلك الثامن ما لا دليل على نفي ذلك وبالجملة
ما ذكره لرد المذهبين غير تام لكن صحة تنفي المذهبين ايضا غير ثابتة
لعدم قيام برهان عليها بل الظاهر ان اصحابها بنوا الامر على الاولوية
والاقربية وعند جمهورهم ان التشبيه به متعدد وهي العقول المجردة وغرض
كل فلك من حركته تشبهه بمبدئه القريب الذي هو العقل السابق
عليه الموجد له * واعتراض عليهم الامام الرازي * بان الاشكال
الذي اوردتموه على من قال بوحدة المشبه به يعنى لزوم عدم اختلاف
الحركات لا يندفع بقولكم بتعدد بل هو وارد عليكم ايضا لانكم لا تمنون
بقولكم الفلك يريد التشبه بالعقل الا ان الفلك لما علم ان العقل قد خرج
جميع كالاته الممكنة له من القوة الى الفعل اراد ان يستخرج جميع كالاته

الممكنة له ايضا من القوة الى الفعل واذا كان كذلك كان تشبهه بالعقل لا من
 حيث ذلك المعين بل من حيث ذلك الكمال وجميع العقول متشاركة
 في ذلك الكمال اعني في كون كل كمال ممكلا لها بالفعل واذا كان مابه
 امتياز كل واحد من العقول عن غيره خارجا عما وقع تشبهه للافلاك بها كان
 المتشبه به من العقول هو القدر المشترك وكان المتشبه به بالحقيقة شيئا واحدا
 هذا كلامه • واجيب عنه • بان غايات حركات الافلاك تشبهات
 جزئية لانها غايات بحركات جزئية لا تشبه كلي لان الامر الكلي لا يمكن ان
 يصير غاية لحركات جزئية والتشبهات الجزئية المتباعدة في زمان
 واحد مع وحدة المتشبه به غير ممكنة • وفيه نظر • لانا لانسلم ان الامر
 الكلي لا يمكن ان يصير غرضا لحركة جزئية وظاهر ان كل من يسافر للتجارة
 ويتحرك حركات جزئية لا يجب ان يقصد بذلك الحركات حصول
 المال المعين الذي بعينه موقوف على امور عسى ان يدعى استحالة
 احاطة العلم بها قبل حصوله بل يكفي في تلك الحركات ملاحظة حصول
 المال والقصد اليه على الاطلاق او بوجه خصوص لا الى حد الجزئية
 والحقيقية • ثم استدلوا لهم على ان الغرض من حركة الفلك هو التشبه
 بالفعل انه قد ثبت ان حركة الفلك ارادية وانه لا بد للحرك بالحرارة
 الارادية من غرض فغرضه من تلك الحركة اما امر شهواني او غضباني او غيرها
 والا ولان باطلا لوجوده • الاول • الفلك ليس له شهوة ولا غضب
 لان الشهوة قوة هي مدأ حذب الملائم للجسم والغضب قوة هي مبدأ

دفع للنافر للجسم فهما انما تصحان فيماله جسم صالح للانتقال من حال منافر الى ملائم وبالعكس والفلك ليس كذلك لانه بسيط متشابه الاحوال • الثاني • ان حركات الافلاك غير متناهية وعدم ثنها هي الشهوة او الغضب غير متصور • الثالث • ان المشتهى او المغضوب منه اما ان يحصل او يندفع في وقت اول او على الاول يلزم وقوفه عن الحركة لزوال سببها وعلى الثاني يلزم دوام جهل الفلك وعشه واللازمان باطلان فبطل كون حركته لشهوة او غضب فتعين ان يكون في طلب معشوق وحينئذ لا يخلو اما ان يكون المطلوب حصول ذات المعشوق او حصول صفة من صفاته او حصول تشبه به لانه لو لا واحد من الاقسام لم يكن لطلبه تعلق بما فرض معشوقه والقسمان الاولان باطلان مطلوبة اعني ذات المعشوق او صفته لا يخلو اما ان يحصل في وقت من الاوقات او لا يحصل ابداً والاول يستلزم وقوفه عن الحركة والثاني دوام جهله وعشه ازلا وابداً واللازمان باطلان وكذا ملزوماهما فكذا ملزوماً واحداً الملزومين فتعين ان يكون مطلوبة من حركته حصول شبه له لذلك المعشوق في كماله بحسب ما يمكن له وذلك المعشوق جميع كماله الممكنة له حاصلة بالفعل كما ذكر وبين في موضعه ولا يمكن هذا الفلك لان كماله مالا يمكن الاجتماع بينها ولا تنهاى لاعدادها كالاوضاع فغاية ما يمكن له مشابهة المعشوق الذي جميع كماله بالفعل ان يحفظ ذلك النوع من الكمال بتعاقب افراد غير منقطعة ابد او يكون هو دائماً استخراج فرد منها من القوة الى الفعل ليبقى له ذلك النوع ويكون

تشبهه بالمشوق من حيث دوام النوع لا من حيث زوال الافراد وتجدها
وليس لذلك كمال يمكن ان يكون مترابلا على الحركة ويكون متصفا بما ذكر
الا الوضع لان المقولات التي تقع فيها الحركة منحصرة في الين والكم والكيف
والوضع كما بين في الطبيعي وتغير الفلك في الثلاثة الاول محال كما بين هناك
ايضا فتعين ان يكون الكمال الذي يحصله الفلك بمر كنهه ويتشبه به بمشوقه
هو الوضع وثبت ان غرضه الاصل من حركته هو ذلك التشبه وهو المطلوب
ولا يخفى على الفطن المتأمل في مقدمات هذا الدليل الوقف على ما ذكرنا
سابقا في هذا البحث وغيره كثرة وجوه الخلل في هذه المقدمات فلا حاجة
الى الاكثار والتكرار لكنا نبيه على بعضها الزيادة الاستبصار منها ان
كثيرا من تلك المقدمات دعاوي غير ضرورية ولا مؤثرة اشبه امتناعية
فضلا عن ان يكون مبينة بحجة قطعية مثل حكمهم بانه لما بطل كون جررة
الفلك لشهوة او غضب تعين ان يكون للتشبه * ومثل قولهم عدم تنامي
الشهوة والغضب غير متصور * ومثل قولهم دوام جهل الفلك وعشه
محال وغير ذلك * ومنها * ان مجرد الوضع ليس كالا معتداه بحيث يليق
من اولئك الكمال العالية المراتب في الكمالات على زعمهم ان يصرفوا
اوقاتهم ازلا وابدا بتحصيله على وجه التصرم والتقضى وعدم الاستقرار على
شيء منه ساعة ويدعوا انهم بسبب ذلك يشبهون بما يستحيل عليه عدم الاستقرار
وعلى كمالاته التصرم والتقضى فانظر انت بعين فطنتك في هذا واحكم
بانصافك ان التشبه في هذا اظهر او البعد عن الشبه وليس لو سكنوا دائما

واستقروا على حالة واحدة كالنور المشبه بالاجور انتقاله من حالة الى حالة
 اتصالا لواخذ احد يمشي على نفسه باسرع ما يمكن وقتا مريدا ان لا يسكن ولا
 يغير من حركته واذ اسئل عن غرضه من صنيعته يقول غرضي الاستكمال
 بهذه الاوضاع والتشبه بسبب الكاملين لا ينسب الا الى سخافة العقل وسفاهة
 الحلم ولا يعد سعيه الا هدر لوعمله الا عشا بخلاف ما اذا سكن في ذلك
 الوقت ولم يشتغل بشئ ثم على تقدير تسليم ان تحصيل الاوضاع يصلح غرضا
 وسببا للتشبيه فالقولك عند هم بسيط فنسبة جميع الاحوال الى اجزائه على
 السواء فالأوضاع التي تحصل من حركته المخصوصة وسائر الاوضاع الغير
 المتناهية التي يمكن حصولها من حركاتها الى جهات اخر او بعد ود اخر من
 السرعة والبطء متساوية النسبة اليه و الى غرضه المذكور فوقع هذه
 الاوضاع دون غيرها رجحان بلا مرجع وهو باطل واجاب عن هذا
 بعضهم بان الامر وان كان كذلك الا ان حركات الافلاك على هذا الوجه
 الواقع كبرت اذ دخل في النظم واقنع للسفليات والتثليثات والمقارنات
 والمقابلات الى غير ذلك التي هي اسباب فيضان الخيرات على العناصر فاصل
 الحركة للتشبه وكيفية من الجهة والسرعة والبطء للعناية بالسفليات
 وهذا كما ان شخصا خيرا اذا اراد الذهاب الى موضع مهم له وكان الى ذلك
 الموضع طريقان وكان احدهما بحيث لو سلكه لا ينفع به المحاويج دون الآخر
 فيختار الاول على الثاني فاخيار اصل الذهاب لكفاية ذلك المهم واختيار
 خصوص الطريق لكونه خيرا وعنايته بالمحاويج ورد ابو على هذا الجواب

بأنه لا يجوز أن يكون غرض العالى من أصل فعله ولا من صفته و كقيته تقع
 بالسافل و ما يعود اليه و الالتزام استكمال العالى بالسافل فيكون الشريف
 مستكملا بالتحسيس و هو باطل * وفيه نظر * لأن استكمال العالى بالسافل
 انما لا يجوز اذا كان العالى اكمل من السافل من كل الوجوه و كان معنى الاستكمال
 به ان يستفيد منه ككلامه كالاته الموجوده فيه و فيما نحن فيه كلاهما محال
 ممنوع * اما الاول فلان لا تخفى ان ليس للانسان كالات غير موجوده في
 الملكيات بل تقطع بان كثير منهم و هم الانبياء سيما نبينا صلوات الله عليه و عليهم
 اجمعين افضل و اكمل من الافلاك و نفوسها ان كانت بل و من عقولنا
 ايضا مع ان الاستكمال لا يتوقف على ان المستكمل منه يكون افضل و اكثر
 كمالا بل كثيرا ما يكون الاكمل فاقد الكمال موجود في الانقص منه فيستفيدة
 منه و الاستاد كثيرا ما يستفيد شيئا من التلميذ و اما الثاني فلانه لا يلزم من كون
 غرض الفلك من حركته تقع السغليات ان يستفيد كالا موجودا فيها ظاهريه
 ان لهم دخلا في حصول كماله له و لا نسلم بطلان كون الشريف مستكملا
 بالتحسيس بهذا المعنى و اى شريف من الممكنات هو مستغن في تحصيل مصالحه
 و كالاته عن الاخساء بل رد هذا انه لا يدفع الرجحان بلا مرجح
 لانه لما كان الفلك يسيطعند هم متشابه الاجزاء في الاحوال جاز كون
 كل جزئين متقابلين منه موضعي القطبين فيجاز حركه كل فلك الى اى جهة
 تفرض من الجهات الغير المتناهيه و على اى حد يقدر من السرعة و البطء
 فالنسب المذكور ممكن حصولها من حركات اخر غير متناهية مثل ان

يترك الآن من الشرق الى الغرب على عكسه وما على العكس بالعكس
 فصول النسب بالحركة على الوجه المخصوص رجحان بلا مرجع • فان قيل •
 النسب المذكورة على الوجوه المخصوصة الواقعة اسباب للنظام ونفع
 السفليات فاذا حصلت على وجه آخر يفوت هذا الغرض • قلنا • قد علم
 بالتجربة ان تلك النسب على الخصوصيات الواقعة اسباب لا تارتفع بها
 السفليات ولا طريق لمعرفة ذلك على رأيكم سوى التجربة فمن اين علمتم
 انها لو حصلت على خصوصيات اخر لم يترتب عليها تلك الآثار لا بد لكم من
 حجة على هذا ولا يجديكم الاحتمال لانكم بعد الاستدلال • قال الامام
 الرازي بعد تقرير دليلهم وتكلم عليه كلامهم في هذه الطريقة في غاية
 الركاكة وقد صدق • واعلم • انهم باجمعهم قد اعترفوا بالاخر بالعجز
 عن الوقوف على كنه هذا التشبه على التفصيل ولو انهم رأوا في الابتداء
 ما رأوا في الانتهاء ليجوا عن الوقوع في هذه الورطات والله المأدب الى سواء
 الطريق • ومنه الاعانة والتوفيق •

المبحث السادس عشر في بيان علم نفوس السماوات باحوال الكائنات
 ذهب الفلاسفة الى ان العقول والنفوس الفلكية كلها عالمة بجميع الاشياء
 الواقعة ما هو كائن الآن وما كان وما سيكون لا يغيب عنها شيء منها ابدًا
 فكل منها منتقش بصور جميع الموجودات ازلًا وابدًا او ما وقع في كلام
 الشارع من اللوح المحفوظ فهو عبارة عنها ورواها لان المراد به جسم
 مسطح عريض منقوش بصور الحروف والكلمات على ما هو رسم الكتابة

لان وجود جسم غير متناهي الابعاد محال وتصور غير متناه متعصلا
 بصورة الكتابة في جسم متناهي المقدار غير ممكن فان صورتي حرفين
 في محل واحد لا يمكن اجتماعها بخلاف الصور العلمية فانها مجتمعة في محل
 واحد غير قابل للتقسيم. ويقولون لفظ الملائكة الذي وقع في كلام
 الشارع عبارة عن هذه الروحانيات والملائكة الاعلى والكرويون والملائكة
 المقربون عن العقول وهذا ان متقاربا للمعنى لان الاول من كروب بمعنى
 دنا وقرب. وملائكة السحوات عبارة عن نفوسها والقلم عبارة عن
 العقل الاول ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله تعالى
 القلم وقال اول ما خلق الله العقل. ووجه مناسبة التعبير عنه به ان كمالات
 جميع الممكنات فائضة منه كما ان نعوش الكتابة فائضة من القلم والعرش
 عبارة عن الملك التامع والكرسى عن الملك الثامن. وبنا على ذلك بيان
 سبب اطلاق بعض المغيبات في المنام قالوا النفس الناطقة للانسان لكونها
 في جوهرها من عالم التجرد كان ينبغي لها ان ينقش فيها صور الكائنات كما
 في النفوس الفلكية لكن لانها كما في التفكير فيما تورد. الحواس عليها من
 المشتبهات والمستكرهات وفراط اشتغالها يجذب الاولى ودفع الثانية خلعت
 عنها فحين تعصت الحواس بسبب النوم عن ايراد تلك العوائق عليها حصل
 لها ريع اتصال بتلك الجوهر فبنطع فيها بعض الصور المنطبعة فيها فيما لها زيادة
 مناسبة معها كصورة ولده واهله وماله وبلده وما شبه ذلك والصور
 المنطبعة في السمع من بعضها جزئية فيقطع في المنام كما هي وبعضها كلية فتخاطها

بيان سبب اطلاق بعض المغيبات في المنام وبيان اقسام الروحانيات

المتخيلة النائم الى صور تجزئية فتلقيا في خياله ثم تتشغل منه الى حسه المشترك فيراها
 جزئية فهذه الصور ان كانت باقية كما اخذها من غير تفاوت الا بالتحول
 من الكلية الى الجزئية لا تحتاج الروايات الى التعبير وان لم تكن باقية كذلك
 فان كانت بين الصورة المشاهدة وماخذها مناسبة من لزوم او تضاد
 وبالجملة تكون المشاهدة بحيث يمكن ردها الى ماخذها بلا واسطة او بواسطة
 فهي ايضا الروايات المعتبرة لكن هي محتاجة الى التعديل وهو من العبور اى مجاوزة
 من شئ الى شئ اذ هنا يتجاوز بها عن ظاهرها الى ماخذها وان لم تكن بينهما
 مناسبة كذلك فهي من اصفاء احلام لا يعابها ومنها ما اذا كانت
 النفس قبل النوم مشغولة بشئ متوجهة اليه جدا فكثيرا ما يرى ذلك الشئ
 في منامه ومنها ما اذا حدثت صورة محسوس بسبب في الخيال قبل
 فينتقل منه الى الخيال في حالة النوم فتشاهد ما النفس حينئذ ومنها
 ما اذا كانت المتخيلة لوفة بصورة كثيرة لا اشتغال بها فتعلقها في الخيال
 فيراها النائم وسيجيء بيان هذه القوى اعني الحس المشترك والخيال والمتخيلة
 في البحث الثامن عشر ان شاء الله تعالى ومنها ما اذا غلب في المزاج واحد من
 الاخلاط الاربعة فيرى النائم اشياء ملوثة بلون ذلك الخلط فعند غلبة
 الدم يرى اشياء حمراء وعند غلبة الصفراء صفراء وعند غلبة السواد
 سود او عند غلبة البياض بياض او على ذلك الاصل ايضا اخبار الانبياء
 والاولياء عن المنعيات قالوا قد يكون لبعض النفوس قوة اماغريزية
 او مكتسبة بالمجاهدة المحمودة والاعمال الصالحة بحيث لا تقوى عوائق

الحوائج والاشتغال بتدبير البدن على عوقها عن توجه النائم الى عالم التجرد
 والاتصال بالمبادئ العالية فينطبع فيها من صور المعقولات المطبوعة في تلك
 المبادئ بقدر صفائها ومناسبتها لها كمرآة صقلت وحوذى بها ما فيه نقوش
 كثيرة يترأى فيها من تلك النقوش بقدر صفائها وهو لاء الكاملون
 متفاوتوا الاحوال في ذلك الاطلاع فمنهم من يتفق له شئ من ذلك احيانا ومنهم
 من يكون له اكثر او دوما ومتناهون منهم الانبياء فانه ييسر لهم ملاحظة
 جميع ما يمكن للبشر ملاحظته دفعة او قريبا من دفعة ويتيسر لهم الاخبار عن
 المغيب اذا طلب منهم اظهار آية في كثير من الاوقات ولا يتيسر هذا لغيرهم
 ولهم خصلتان اخريان يمتازون بهما عما عداهم احدهما انهم قادرون على
 التصرفات في الاجسام العنصرية تصرفات خارجة عن المادة لكونها متقادة
 لارادتهم كما ان بدن كل شخص منقاد لارادته وهذا ليس بمستنكر
 اذ تعلق النفس بالبدن ليس تعلق الحمول والانطباع فيه بل تعلق التدبير
 والتصرف فيه فكما جاز ان تتصرف كل نفس في بدنها تصرفات اختيارية
 كقيامه وقعوده وهبوطه وصعوده وغيرها اختيارية كحمره الحجل
 وصفرة الوجل وارتعاده عند استعداد خوفه وسقوطه من مشى على رأس
 جدار عال او على جذع موضوع فوق هوة عند تصوره السقوط مع انه
 كثير ما يقع عليه مشيه في الارض اقل عرضا من ذلك واذا جاز لكل
 نفس هذه التصرفات في بدن وهو منقاد لها مع كونها خارجة عنه جاز
 ايضا ان تكون لنفس قوة التصرف في ابدان كثيرة مع كونها خارجة

عنها فتحدث بآرائها امور خارقة للعادة من رياح عاصفة وزلازل
شديدة وحرق اجسام وغرق اقوام الى غير ذلك . ثانياً . ان تكون قوتهم
المتخيلة بحيث تمثل بها العقول المجردة تماثيل واشيا حايها طوبونهم بكلام
مسموع منظوم كما يرى النائم في الرؤيا الصادقة اشخاصا يخطبونهم ويسمعونه
كلاما منتظماً اللفظ والمعنى ويظهر ايضا حقيقته وصدقه بعد ذلك وهذا
ليس بمستغرب فان من شأن القوة المتخيلة ان تبرز المعقول المرتسم في النفس
في معرض المحسوس وتكسوها كسوة المشاهد ثم تلقيه في الحس المشترك
على صور المحسوسات المتأدية اليه من الخيال فاذا صار الانجذاب والاتصال
بالمقدس ملكة لبعض النفوس لتجرد هاعن الشواغل البدنية واقطاعها
عن زخارف الدنيا الدنية ينأى لها مشاهدة المعقولات في اليقظة بادنى
توجه والحاصل ان النبي من كانت قواه الثلاث في اعلى درجة الكمال
• احداها • قوته العقلية النظرية فانها في افراد الناس متفاوتة • فمنهم من يكتسب
العلوم بمشقة عظيمة في وجد ان مقداماتها ترتيبها على ما ينبغي • ومنهم من
يسهل عليه ذلك على مراتب متفاوتة • ومنهم من لا يحتاج في بعض
الظريات الى النظر والكسب بل بتنبه من غيره • ومنهم من لا يحتاج الى
التنبه من غيره بل ينتقل ذهنه من تصور النتيجة الى المقدمات مترتبة
فيحصل له من ذلك العلم بالنتيجة بطريق الحدس • ومنهم من تحصل له
القوة القدسية فيصير عنده جميع العلوم النظرية او اكثرها بمنزلة الاوليات
فيلاحظها اما في ازمان او في اقل زمان من غير استعانة بشيء • ولكل من

هذه الاحوال مراتب متفاوتة كما وكيفا ومنهم من ينتهي في البلاهة
 الى حيث لا يتيسر تفهم شيء من النظريات له وان يولغ في السعي لتفهمه
 اولا يفهم منها الاشياء يسيرا حتى ان واحد اقرأ كتاب سيويه في النحو
 على السيراني فلما اتم الكتاب قال له اما انت فبارك الله عليك واما انا فلم
 افهم منه حرفا. ففس الشيء هي النفس القدسية التي اوثقت في ذكائها
 وصفائها الى حيث قدرت ان تلاحظ جميع الموجودات لولا كثرتها
 في اقل زمان والها الاشارة بقوله تعالى كانها كوكب دري يوقد من
 شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار
 نور على نوره وثانيها قوة العملية فانها ايضا في الاستحسان متفاوتة كما لا نقصانا
 فمنهم من ليس له قدرة نامية على استعمال اجسام بدنية وهي لا تنقاد لارادته
 اما الكسل غلب عليه او بسبب آخر ومنهم وهم الاكثر يقادله بدنه وهو يتصرف
 فيه كيف يشاء ومنهم من لا يقتصر تصرفه على بدن واحد بل له قوة التصرف
 في ابدان واجسام كثيرة واكثر واكثر فنفس النبي هي التي تلتفت في قوتها
 المتصرفه جدا اذا تطلعت الى هبوب ريح او نزول مطر او هجوم صاعقة
 او خسف الارض بشخص او قوم انقادت لمثل تلك الاجسام ونفذ تصرفها
 موثقتها قوة التخيلة فانها قوة من شابهها التصرف في صور المحسوسات الكائنة
 في الخيال من طريق الحس المشترك بالتركيب والتحليل بان تصور مثلا
 انسانا ذراسين او انسانا بلا رأس وفي المعاني الجزئية الكائنة في الحافظة من
 طريق القوة الوهمية بان تبرز الولي في معرض العدو والعدو في معرض

الولى وفي صور المعقولات ايضا بان تلبسها لباس المحسوسات وتلقها الى الحس
المشترك فيدركها في صورة المحسوسات ويظنها متأدية اليه على هيئتها
من الخارج ولهذا سميت متصرفه ايضا هي لا تسكن عن العمل نو ما ولا يقظة
فتمتخلة غير النبي لعلبة انجم ابيها في اليقظة الى جانب صور المحسوسات وما يتعاقب
بها لا تنفرغ للاشتغال بصور المعقولات والتصرف فيها كثير اشتغال فادانهم
صاحبها وركدت حواسه عن جذبها الى جانبها حصل لها زيادة فراغ للتوجه
الى جانب المعقولات فلهذا يرى اكثر الناس في المنام ما لا يرى في اليقظة
واما تمتخلة النبي قوية على دفع مزاحمة الحواس اياها وجذبها الى جانبها
وذلك لارتفاع النبي عن عالم المحسوس وشدة توجهه الى عالم القدس
فلهذا يظهر له في اليقظة كثيرا ما لا يظهر لغيره فيها الا قليل وهذا تقرير مذهبهم
في التأصيل والتفريع واستندوا على الاصل اما في العقول فبمثل ملحق في
الاستدلال على كون الله تعالى عالما بالاشياء من الدليلين لكن ثابتهما هنا
لا يجري بالنسبة الى كل عقل فيما هو مقدم عليه ومبدأ له بل في معلولاته
وقد مر ما يرد على ذلك الاستدلال فلا حاجة الى ايراده هنا واما النفوس (١)
وهو المقصود بالبحث هنا فقالوا قد ثبت ان حركات الافلاك ارادية وانه
لا بد لكل حركة من ارادة جزئية و ارادة الشئ لا تمكن بدون تصوره
فالنفوس الفلكية عالمة بكل حركة تصد ر عنها و اذا كانت عالمة بالحركات
كانت عالمة بمسبباتها اعني الاوضاع الحادثة اللازمة للحركات والنسب
اللازمة لتلك الاوضاع كالمقارنات والتسديسات والتشليلات وغير ذلك

لان العلم التام بالسبب يوجب العلم بالمسبب وانما لا يلزم من علمنا بالاسباب علمنا
بجميع المسببات لاننا لا نعلم جميع الاسباب وما نعلمه منها لا نعلمه علما تاما لان توجه
قوسنا الى تدبير البدن وتزاحم الاشغال عليها وتجاذبها الى المحسوسات المتخالفة
عوقها عن العلم التام بالاسباب ولهذا اذا حصل لنا العلم بجميع اسباب شئ
يحصل لنا العلم بوقوعه البتة كما اذا علمنا مثلا طلوع الشمس وكون ثوب رطب
مقابلا لها وعدم غيم او سائر آخر فيجب شعاعها عنه فاننا نعلم البتة انه سيميف
وحينئذ فهي عللة بجميع الحوادث الكائنة في العالم لانها كلها مستندة الى
تلك الحركات ومسببة عنها بواسطة تلك الاوضاع والنسب كما مررت اليه
الاشارة في صدر الكتاب فهي عالمة بجميع الكائنات لا يعزب عن علمها مثقال
ذرة في الارض ولا في السموات * والاعتراض عليه * اننا نسلم ان حركات
الافلاك ارادية بمعنى كونها بارادة نفوس الافلاك نعم هي ارادية
بمعنى انها بارادة الله تعالى وهذا لا يحددهم نفعا ولئن سلم فلا نسلم توقف
كل حركة جزئية على ارادة وتصور جزئيين وقد مر بيان هذا في المبحث
السابق بما لا مزيد عليه * ولئن سلم فقولهم لن العلم التام بالسبب يوجب
العلم بالمسبب ما المراد بالعلم التام بالسبب ان ارادوا به تصور السبب بكنهه
فلا نسلم انه يوجب العلم بمسببه وانما يكون كذلك لو كان السبب لازما
بيننا للمسبب بالمعنى الاخص وليس كل مسبب بالنسبة الى سببه كذلك
وان ارادوا به تصور مع التصديق بانه مسبب لذلك فلا نسلم ان هذا حاصل
لنفس الفلك ودلالة شبهتهم لا تعد وعن انه لا بد لتلك النفوس من تصور

الحركات الجزئية وهذا التصور لا يستلزم التصديق بكون الحركات اسبابا
 للاشياء الفلانية فكيف بالتصديق بان تلك الاشياء ايضا اسباب لاشياء
 معينة اخرى وهكذا الى مالا يتناهى حتى يلزم علمها بجميع ما يستند اليها من
 الحوادث الغير المتناهية على ان ما ذكرناه لو فرض تمامه فانما يعطى علمها
 بمسبباتها لا باسبابها وباديها ومدعاكم انها عالمة بجميع الاشياء فشبهم قاصرة
 عن مدعاهم واما ما ذكرناه من النفرع فليس الاخطابة واهية ليس مستندا
 الا الى الوهم والحق اسناد ما يراه المذكورون بل اسناد جميع الحوادث
 الى ايجاد الله تعالى ابتداء بارادته واخياره واعتقاده ان النبي ياتيه في يقظته
 الملك وهو جسم لطيف يتصور باية صورة ما يشاء ربه تعالى المتزهد عن
 التصور ويطوعه كلام الله تعالى ويسمعه ويفهمه كل ذلك على سبيل الحقيقة
 لا بطريق التخيل والوهم وقد يرى ذلك الملك غير النبي ايضا ممن يكون
 بحضوره وقد لا يراه النبي ولكن يسمع كلامه ويفهمه ويحفظه وبعد التجاوز
 عن طريق الحق والعدول عن سنن الصواب فهنا احتمال آخر ليس بابعد
 مما ذكرناه بل هو عسى ان يكون اقرب منه وهو ان النفس الانسانية
 اذا كانت في جوهرها من العالم الروحاني قابلة للانتقاش بصور الكليات
 والعائق لها عن ذلك هو الاشتغال بشد بغير البدن وتوارد المحسوسات عليها
 كما ذكرنا فاذ حصل لها نوع خلوع عن ذلك العائق وصفاء اما بسبب النوم
 او بسبب آخر لم لا يجوز ان ينطبع فيها تلك الصور من الامور الخارجية
 التي تلك صورها وما الحاجة الى ان يقال حصلت هذه الصور من الصور

الحاصل في أشياء أخرى ما دلل على ذلك : وما ذكرناه في بيان آخر النبوة
من اختصاص النبي بالحصال الثلاث فغير تام مع اغترافهم بان وجود النبي
واختصاصه بما يميزه عن الكل واجب في العناية الازلية واما ما ذكرناه في
الخاصة الاولى من ان النبي يطالع على جميع ما يمكن اطلاع البشر عليه دفعة
او قريبا من دفعة مع عدم إمكان اطلاع غيره على مثل ذلك مع ان مذهبهم
ان النفوس متماثلة متفقة الحقيقة فتشكل لان المتماثلين يجوز على كل منهما
ما يجوز على الآخر ويمتنع عليه ما يمتنع على الآخر واذا كانت كذلك
فلا يميز هذه الخصلة النبي عن غيره مع ان حصول هذه الخصلة كما ذكرناها
لنبي غير ثابت بحجة قاطعة والاطلاع على البعض كما هو مقطوع به مشترك
بينه وبين غيره فلا يكون مميزا له وكذا ما ذكرناه في الخاصة الثانية من
التصرفات الخارجة عن العادة في الاجسام العنصرية فان هذا ايضا يقع من
الولي غير النبي كما يشاهد ويقل بالتواتر بل مثل هذا يقع عن غير الولي ايضا
باسباب مثل السحر الذي مبدؤه تأثير النفس الانسانية في جسم غير بدنها
فان وقوع السحرة تأثيره مقطوع بهما شرعا وعرفا ومثل الطلسمات التي
مبدؤها تمزيج القوى السماوية بالارضية وذلك ان القوى السماوية فواعل
للحوادث وللحوادث شرائطها تصير قابلة لتأثير تلك القوى فيها فمن عرف
تلك القوى والشرائط وقد رعى الجمع بينهما تصد رمنة آثار غريبة خارقة
للمادة مثل دعوة الكواكب التي هي الاستعانة بالفلكيات فقط ومثل العلم
بالخواص هو معرفة خواص الاجسام السفلية مثل جذب الحديد للحجر

المقناطيس وجذب التبن للكهرباء وانزال المطر المشهور في بلاد ما وراء النهر
 فان عندهم حجارة اذا التي في الماء ينزل المطر ولقد وقع في زماننا انه شرب
 شخص بسمرقند من الماء الذي التي فيه ذلك الحجر ثم اخرج منه من غير
 علمه بحال ذلك الماء قد امت الا مطار في ذلك البلد وقد تواترت حتى
 ادت الى الاضرار بآهله فوقع في خواطرهم ان ذلك بسبب الخاصية التي
 عرفت لهذا الشخص من شرب ذلك الماء فطردوه من البلد مع كونه من
 الاعيان المشاهير فاذا اخرج من البلد قلع المطر ثمه وانتقل الى الموضع الذي
 كان ذلك الشخص فيه فاذا وقف اهل ذلك الموضع على حاله طردوه
 منه ايضا وهكذا كان حاله الى سنين تقريبا ثم زالت تلك الحالة فرجع
 الى سمرقند ومثل العزيمة التي هي الاستعانة ببلاد واح الاذجة الى غير ذلك
 من اسباب الامور الغريبة ومن اظهرها واشهرها الاصابة بالعين اذ هو متحقق
 بدلائل الشرع والمساواة فعلم ان التصرف الخارج عن العادة في الاجسام
 العنصرية ليس من خواص النبي وما يقال ان الخاصة لا يجب ان تكون
 حقيقة بل يجوز ان تكون اضافية ليس بشيء اذ المقصود اثبات امور
 للشيء يمتاز بها عن غيرها وما لم تكن الخاصة حقيقة لا تميز صاحبها عن غيره
 ولا يرد علينا معاشر المليين في المعجزات مثل ما اوردنا عليهم لانقول كل
 الامور بخلق الله تعالى وارادته وهو لا يخلق خارق العادة عند دعوى
 السوء كد بائع اجتماع فيه دعوى النبوة وظهور خارق العادة على يده
 هل انه نبي و تميزه عن غيره مطلقا فهذا الاحتمال خاصة حقيقة للشيء من

غير اشكال واما الفلاسفة فلما قالوا يمتثل النفوس وبان المتماثلين متكافئان
 فيما يجب لهما ويمتنع عليهما فلا محيص لهم عما اورد عليهم في الخاصتين واما
 ما ذكرناه في الخاصة الثالثة ففساده اظهر من ان يخفى اذ هو تنزيل للنسبة التي
 هي اشرف احوال الانسان قد راو خطرا في اخس المراتب وهي ان اوامر
 النبي ونواهيه مبنية على خيالات محضة لاحقيقة لها واهام بجثة لا اصل لها
 ككلام المبرسمين والمجانين اذ ظهور المجردات في الصور المحسوسة وصدور
 الصوت عنها حقيقة محالان باعترافهم ثم كيف تطابقت متخيلات جميع الانبياء
 على ابراز الحق بزعمهم من قدم العالم وكون صانعه موجبا بالذات وعدم
 جواز متعدد من المبدأ الاول الى غير ذلك في معرض ما ليس بحق من
 الكلام الدال على حدوث العالم وان الاول تعالى موجد الجميع بالاختيار
 وامثال ذلك مما هو خلاف آراهم الباطلة ولم اجمع الانبياء المبعوثون بصلاح العالم
 وارشاد الخلق الى الحق على عدم بيان المراد من ذلك الكلام ببيان واضح
 بحيث لا يقع الخلق كلهم الا شرذمة قليلة هم الفلاسفة في الجهالة والضلالة وعلى وهل
 وهل يرضى عاقل من نفسه ان يتكلم بهذا او يعقله بعد اعترافه بانسوبة
 وبان الحكمة فيها هداية الخلق لكن من لم يجعل الله له نورا فماله من نور
 المجت الساع عشر في بيان ان ترتيب الموجودات بعضها على بعض هل هو
 لعلاقة عقلية وعلية حقيقية بينها ام لا ❀

فعند من ذهب من المليون الى ان للحدث دخلا في الاحتياج الى المؤثر
 ليس موجودا لذاته علة لموجود اصلا وعند من ذهب الى ان علة

الاحتياج اليه هو الا مكان و حده و اثبت الصفات الحقيقية لله تعالى علة
لتلك الصفات و اما سائر الممكنات فالحق كما مر من ان الكل مستندة
الى ايجاد الله تعالى ابتداء باختياره بلا ايجاب ذاتي منه و لا عليه
حقيقية لبعضها بالنسبة الى بعض نعم جرت عادته تعالى بحكمة خفية
لا يعلمها الا هو يترتب بعضها على بعض بحيث لا يتخلف الاول عن
الثاني الا قليلا مع قدرته التامة على ايجاد كل منها بدون الآخر و على جعل
الثاني مترتبا على الاول و على جعل الاول مترتبا على ما يترتب عليه ضده
مثلا يجوز في نفس الامر ان يترتب احتراق القطن على ملاقاته الماء له و عدم
احتراقه على ملاقاته النار له من غير تفاوت بين هذا و بين ما هو الواقع الآن
بالنظر الى طبعي الماء و النار و لو جرت عادته تعالى بهذا و استمرت
مشاهدته ثم لاحظ ملاحظ احتراق القطن بالنار و عدم احتراقه بالماء
لكان يستبعد كما يستبعد الآن عكسه نعم لايجاد بعض الاشياء شرائط
لا يمكن ايجادها بدونها كما يجاد العرض فانه لا يمكن بدون وجود محلي له
و اما الفلاسفة فانهم ذهبوا الى ان الموجودات من حيث ذواتها بعضها
علة حقيقية لبعض و اثبتوا بين الممكنات ايضا تلك العلية فكلمهم متفقون على
ان العلة الاولى و اوجب الوجود فانه بحسب ذاته علة موجبة لوجود
الممكن منه و قد مررت اشارة الى مذهبهم في صدور الممكنات بعضها عن
بعض و عليه بعضها لبعض الى العقل العاشر الذي يسمونه المبدأ الفياض
و العقل الفعال كما مر و اما الموجودات الفرضية ففي كلامهم في ان

فاعلم اي شيء فرع اختلاف واضطراب في مواضع من كلامهم ان طبائع
بعضها فاعلية لبعض كما يقولون الحققة علة لليل الى المركز (١) والجسمية علة
للتحيز وطبيعة الماء علة للبرودة وطبيعة النار علة للسخونة الى غير ذلك
وصر ادعاهم العلة الفاعلية المستقلة تشهد بهذا احكامهم المترتبة على هذه
الاطلاقات وفي اكثرها ان العلة الفاعلية لجميع ما في عالم العناصر من الصور
والاعراض بل للنفوس البشرية ايضا هي المبدأ الفياض وسائر ما هو يتوقف
عليه وجود هذه الاشياء بشروط واسباب هذه يحصل بها تلك الاشياء
استعداد الوجود وقابليته له وفيضها منها من المبدأ على ما هي لا ثقة به واما
الفاعل للكل فهو المبدأ لا غير فتناسب ان يجعل المبحث ثلاثة فنون لا بطلان
قولهم الاول ولا بطلان قولهم الثاني ولدفع ما اوروده على المذهب
٧ قالوا طبائع الاشياء علل فاعلية لا موروجودة

اما في ذوات تلك الاشياء كيبس النار وسخونتها واما في غيرها كجفاف
مجاورها واحتراقه ولا مورعدمية كعدم قبول الفلكيات الحرق والالتئام وعدم
صلوح الجهاد للنكاح ويحكمون باستحالة تخلف هذه الآثار عن تلك الطبائع ولهذا
ينكرون اويأولون بعض معجزات الانبياء كعدم تأثر بدن ابراهيم عليه السلام
بنار عمود وانشقاق القمر وتسبيح الحصى وغير ذلك اما عدم قبول الفلكيات
(١) هكذا في الاصل والظاهر ان تكون العبارة هكذا - الحفة علة للبعد عن

المركز والثقل علة للميل الى المركز ١٢ مصحح

٧ يياض في الاصل ولعله الفن الاول في ابطال القول الاول ١٢

الحرق فيوردون عليه شبهة في صورة البرهان العقلي وليست بتامة كما تبين
في موضعه ولا تشتغل هنا بنقلها وتزئيفها تحريزا عن الاطالة والسأمة واما في
غيره فلا دليل لم على ما ذكره الا ما شاهد و امرارا من ترتب شيء
على شيء وهذا لا يدل على العلاقة العقلية والعلة الحقيقية بل على السببية
العادية ولا نزاع فيها وانما الكلام في استحالة التخلف وهم معترفون بجواز
خرق العادة بل بوقوعه والعادة عبارة عن الامر المستمر المشاهد مرارا
وكثير من خوارقها مما لم يقع قبله مثله بل استمرت العادة على حالها الى
زمان وقوع ذلك الحارق فمن اين علم ان احراق النار للقطن ليس
من العاديات التي استمرت مع جواز وقوع خلافها غاية انه لم يقع الى الآن
او وقع من قبل لكن لم يسمع به لوقوع زمان متناول في البين فان دعوى
الضرورة مع خلاف اكثر العقلاء غير مسموعة كيف وهم ايضا قائلون في
اكثر المواضع ان فاعل جميع الحوادث العنصرية هو العقل الفعال لا غيرهم
ايضا معترفون بان هذا الترتب لا يوجب العلم بالعلية والمعاولية فضلا عن
كونه ضروريا او نظريا فتتحقق انه لا وجه لحكمهم بعلية تلك الطوائع
كما ذكره والمراد بطلانه هنا مع انه مبني على نفى كون الله تعالى
فاعلا مختارا للجميع وهذا باطل كما تبين في موضعه

٧

قالوا كل الحوادث في عالمنا هذا اثر المبدأ الفياض وهو المتصرف في هبولى
العناصر بافاضة الصور والاعراض والنفوس عليها وهودائم الفيض بمقتضى
ذاته لا يخل فيه ولا عدم وانما ينال من الفيض لعدم تمام استعدادات

المحل له فان وجود كل حادث هو قرف على استعدادات متعاقبة لا مبدأ
 لمبدأها واردة على المحل اعني القوي او الموضوع او البدن مستندة الى
 اثرات الفلكية السرمدية وبواسطتها يقرب الحادث من الوجود قريبا
 متدرجا ويستعد المحل لقبوله كذا الى ان ينتهي الى استعداد القريب الذي
 لا يحتاج بعده الى شيء آخر فينشذ بفيض من المبدأ ذلك الحادث على المحل
 وبواسطة تلك الاستعدادات تختلف آثار المبدأ مع كونه واحدا بالذات
 وقد يكون بعض الشروط ايضا متحدا مع اختلاف الاثر كقابلة شعاع
 الشمس فانها تجعل ثوب القصار ابيض ووجهه اسود وتلين الشمع
 وتصلب الطين هذا قولهم الثاني وهو اهلون من الاول لان الترتب
 المذكور هناك كان سببا لتطرق شبهة العلية واما هنا فليس بشيء اصلا
 لان يتوهم دليلا على ما ذكرناه ومن اين علم ان فاعل تلك الحوادث
 ليس العقل الاول لو واحد الآخر من المبادئ التي هي اعلى من العقل العاشر
 ومن اين علم عدم تعدد الفاعل للعنصرات كما للفلكيات مع كثرة الاولى
 وقلة الثانية ومن اين علم كون هذا العقل موجبا بالذات لا فاعلا
 بالا اختيار فان شيئا من هذه الاحكام ليس له دليل اصلا وما
 ذكرناه في معرض الدليل على كون الباري تعالى موجبا بالذات
 لا فاعلا بالا اختيار فعدم تمامه لا جريان له ههنا قطعا ثم ان قولهم
 هذا ناقض لكثير من قواعدهم منها حكمهم بان حركة التقبل الى صوب
 المركز الخفيف الى جانب المحيط طبيعية لان مبدأ هذه الحركة اي فاعلها

على القول هو العقل لا طبيعة التعليل او الخفيف اذ حكموا بان كل الحوادث
السفلية عنه وهو مبدأ أو فاعل لها ومنها حصرهم الحركات والميول في الطبيعة
والقسرية والارادية لان حركات الاجسام السفلية وميولها على هذا
التقدير ليست طبيعية كما ذكرنا اذ المبدأ خارج عن التحرك ولا قسرية
بوجهين • احدهما • انهم فسروا الحركة القسرية بما يكون مبدأها خارجا
عن التحرك وممتازا عنه في الوضع وكذا في الميل القسري والقيد الثاني متصف
هنا اذ لا وضع للفعل • وثانيهما • انهم شرطوا في الحركة والميل القسريين
ان يكونا على خلاف الميل الطبيعي فلما لم يكن الميل طبيعيا لم تكن حركة قسرية
ولا ميل قسريا ولا ارادية سيما حركات الجمادات لان الحركة الارادية
ما تكون مع قصد المبدأ واختياره وكذا الميل الارادي والمبدأ عنه هم
موجب لا مختار • ومنها حكمهم بان كل جسم له حيز طبيعي بمعنى انه اذا اخل
وطبعه اى فرض بعدم وجوده خاليا عن جميع ما هو خارج عنه لكان له
مكان معين لا ينتقل عنه الا لقاسروا لو وقع خارجا عنه لكان طالبا له حتى
لوار تقع المانع لعاد اليه بطبعه • ووجه التناقض ان حصوله في ذلك المكان
من اعراضه والمفروض ان فاعل جميع الاعراض هو العقل الفعال فلا يكون مقتضى
طبع الجسم والا لا اجتماع علتان مستقلتان على ملول واحد وهو محال •

٢ قالوا للملئين ان ما زعمتم من اسناد الحوادث كلها الى الفاعل المختار
مستلزم لاشياء مستبعدة وامور مستنكرة لا يقول بها عاقل ولا يقبلها قابل
وذلك لان طر في المقدور في صحة تعلق الارادة بها متساويا بالنسبة وبعد تعلقها

بأحدهما جاز في كل آن ان يتغير ويتعلق بالآخر وحينئذ يرتفع الوثوق بعلومها
البدئية والنظرية المتعلقة بالممكنات قطعاً إذ يجوز ان يكون اما منا جبال شاهقة
وعلى عمتان ذوات افان واشجار وحدائق وعلى يسار نار ياض وحياض
واذ هار و سقابق ومن ورائها طول هوائل و بوقات بوائق وعلى رؤسنا
طواويس ولقالق وتحتاز رابي ونمارق وفي ابدانها مقامع ومطارق
الا لا يرى شيئاً منها ولا نسمعه ولا نحس به لعدم ارادة الله تعالى خلق
عالم او يجوز ايضا عليها نيران مشتعلة واشجار حمر تفع لم يرد الله تعالى ان نراها
ولا يرق وبها رؤيتها وان يكون قدما طول هائلة واصوات عالية لم يخلق
فيا سماعها وان تصير اهل السوق حكما فضلاء واقشتم كتباً حكيمية و صحفا
الهية وان نصير اواني البيت مسايخ زهاد اعماد او الذبابة شبا باشداد الى
غير ذلك مما لا يتساعى عدد افلم نتيقن بخلافها لا مكان جميع ذلك وجواز
تعلق ارادة الله تعالى بها بعد غيتاع السوق والبيت وكذا يلزم ان لا يكون
شيء من علومها بدئية والحاصلة بالنظر لافى الالهيات ولا في غيرها يقينا
بل مجزوما به ايضا لا يجوز عندكم ان لا يخلق الله تعالى فينا العلم بالامور الضرورية
ولو بعد اسبابها ولا العلم بالنتيجة ولو بعد النظر الصحيح بل خلق فينا الجهل بها
فلا يكون ما وقع في ذهنا بالضرورة او بعد النظر مجزوما به وفساد هذه
اللو ازم غنى عن الن . والجواب . ان مثل ما ورد تموه علينا و ارد عليكم
ايضا انكم ممترون ان طر في الممكن بالنظر الى داته متساو ان بالسنة الى
لوقم . ايها تمع لمرحح والمرححات من وجود الاسباب و شرائط

وارتفاع الموانع كثيرة كثيرة لا يرجى ضبطها كيف وانتم تقولون لكل حادث
معدات لانهاية لها من جانب المبدأ فكيف يتصور ضبطها لاحد واذا كان
كذلك فلعل شيئا من شرائط رؤية الجبال وما شابهها من المذكورات
يكون مفقود اقل هذا لانها مع كونها موجودة هنالك فلا يكون علمنا بعدمها
يقينيا بل مجزوما به ايضا وكذا الحال في عدم سماع الاصوات والاحساس
بالاشياء المذكورة واذا جوزتم الكون والفساد وعموم فيض المسدأ
وكثرته بحسب كثرة الاستعدادات فيجوز ان يحصل لاهل السوق
في زمان غيبتنا عنها استعداد تلك الحكم والفضائل لسبب لانطلع عليه وان
كان صلي خلاف العادة فانكم معترفون بإمكان خرق العادات فنفيض
من المبدأ هي عليهم ولا شيء فيه غير الاستعداد للالف بالاعتاد ويجوز ان
تخلع هيولات اقمشتهم صورها وتلس صور الكتب والصحائف لو وقع
اسباب ذلك وكذا الكلام في اواني البيت وذبابه وكذا انتم معترفون
بان الحس قد يغلط ولا سبيل لكم الى عدم الاعتراف به فان كل احد يعلم
انه يرى القطرة البازلة في الهواء خطا مستقيما مستطيلا والشمعة الدائرة
دائرة والتجر المنصب على الشط متكسا في الماء والحلقة الصغيرة المقربة
من العين كالحاتم دائرة عظيمة والعظيمة من بعيد صغيرة وامثال هذه
كثيرة بحيث لا مجال لكارها فلا يكون شيء من ادراك المحسوسات
يقينيا لان امكان الغلط في جميع صور ادراك المحسوسات ثابت ومع امكان
الغلط لا يحصل اليقين واذا لم يكن شيء من ادراك المحسوسات علما يقينيا

فلا يكون شيء من العلوم يقينيا لان جميعها فروع ادراك الحواس ومبنية عليه والمبنى على غير اليقيني لا يكون يقينيا ضرورة وانما قلنا جميع العلوم فروع ادراك الحواس لان الانسان في مبدأ فطرته خال عن الادراكات كلها ثم يحصل له الاحساس بالجزئيات فاذا استعمل الحواس فيها يتنبه لمشاركات بينها ومباينات كما اذا احس باقيه اذ من الحرارة (١) يتنبه لمشاركة بينها واذا احس بالحرارة مع البرودة يتنبه لمباينة بينهما وانتزع منها صوراً كلية يحكم لبعضها على بعض ايجابا وسلبا اما بدهة عقله كما في البديهيات او بمعونة شيء آخر من تجربة او سماع او نظر كما في باقي الضروريات وفي النظريات فتبين ان الالزام وارد عليكم ايضا فما هوجوا بكم فهو جوا بنا

• والجواب • عن الكل ان امكان عدم حصول شيء في نفس الامر وامكان عدم ذلك الشيء فيها لا يتنافي حصول العلم به علما يقينيا اما بخلق الله تعالى فينا اليقين به كما هو الحق او بسبب آخر كما هو زعمهم فنعلم ذلك الشيء قطعاً ولا نتردد فيه مع اننا نعلم ان تقيضه ممكن وعدم علما به ايضا ممكن فاني اعلم ان مما سى الآن قلم وقرطاس واعلم قطعاً انه لا يحتمل ان لا يكون كذلك مع اني اعلم قطعاً انه يمكن في نفس الامر ان لا يكونا الآن مما سين لي ومن انكر هذا فهو مباغت لا يستحق المخاطبة وهذا الجواب على رأى اهل الحق في غاية الوضوح اذ لا بعد في ان يخلق الله تعالى في العبد العلم اليقيني باحد طرفي الممكن مع علم العبد بامكان طرف الآخر لان علم العبد لا مدخل له بالملية في حصول علم آخر او في انتفائه بل كل من الله تعالى ابتداء

(١) هكذا في الاصل ولعله اذ احس بالانار مع الحرارة ١٢ • واما

• واما للذهبيون الى استناد العلوم الى المقدمات العقلية فينطرق على رأيهم
الشبهة في ان الشخص اذا كان عالما بامكان عدم الشيء الآن كيف يتيقن
بوجوده الآن وجوابها ما حررناه •

• البحث الثامن عشر في بيان ان النفس الانسانية هل هي مجردة ام لا •
والمراد من التجريد ان لا تكون متميزة ولا حالة في متحيز والمقام يستدعي ان
يبين اول معنى النفس وما يتعلق به فنقول انهم اثبتوا النفس للافلاك والنباتات
والحيوانات والانسان وعبروا عن نفوس الثلاثة الاخيرة بالنفوس
الارضية وزعموا ان اطلاق النفس عليها وعلى النفوس الفلكية بالاشتراك
اللفظي اذ لا يوجد مفهوم شامل للقبيلين صالح لان يعرّفه • قال الامام
الرازي في شرح الاشارات اطلاق لفظ النفس على الارضية والسموية
عند الشيخ بالاشتراك المحض لانه فسر على وجه تندرج فيه النفس الفلكية
ولم تندرج فيه النفس النباتية وبالعكس ولهذا قال النمط الثالث في النفس
الارضية والسموية ولم يقل في النفس مطلقا فبناء على هذا ميزوا بينها في
التعريف فعرفوا النفس الارضية بانها كمال اول لجسم طبيعي الى ذي حياة
بالقوة ومعنى الكمال ما يتم النوع وهو قسمان لانه اما ان يتم في ذاته ويسمى
كما لا اول ومنوعا كالصورة السريرية مثلا واما في صفاته ويسمى
كما لا ثانيا كالحركة والوضع وسائر الصفات فالكمال الاول يتوقف عليه
النوع والكمال الثاني يتوقف على النوع فقولنا كمال جنس وبقيد الاول
خرجت الكمالات الثانية وبقولنا لجسم خرجت منوعات المجردات

والاعراض ثوبقولناطبيعي خرجت صورة الاجسام الصناعية مثل السرير وقولنا
 آلى والمراد به ان يكون ذا مجزاة وذات قوى متخالفة تصد عنه آثاره بتوسطها
 خرجت صور العناصر والمعادن فان آثارها وانفعالها من الحرارة والبرودة
 والتسخين والتبريد وغير ذلك ليست بالآلات بل المعنى الذى ذكرنا بل
 بنفس تلك الصور وقولنا ذى حياة بالقوة المراد منه ان يمكن ان تصدر
 عنه افعال الحياة التى هي التغذية والنمو وتوليد المثل والادراك والحركة
 الارادية والنطق * وبيان فائدة هذا القيد يستدعي تمهيد مقدمة وهي
 ان لم اخلافا في ان لكل فلك حركة خاصة كالحارج والندوير
 والمائل ونفسا على حدة او النفس للفلك الكلى وهي محرقة لكل والافلاك
 الجزئية بمنزلة آلات لها فعل الراى الاول المشهور خرجت النفوس الفلكية
 عن التعريف بقيد الآلى ولا حجة الى هذه الزيادة لكنهم ارادوا خروجها
 عنه مطلقا على الرايين وعلى الراى الثانى لا يخرج بذلك القيد فزادوا
 هذا لاجرا عنها ايضا وانما خرجت بهذا لان المراد بالقوة والامكان ماهو
 مقابل الفعل فان النفس الفلكية وان كانت كمالا اولا لجسم طبيعى آلى
 الا ان ما يصدر عنها من افعال الحياة اعنى الادراك والحركة الارادية
 حاصل لها بالفعل دائما بخلاف النفوس الارضية فانها ليست دائما في التغذية
 والتنمية والتوليد ولا في الحركة والادراك بالفعل وبعض العلماء قال ان
 التعريف شامل للنفس الفلكية على الراى الثانى لانها كمال اول لجسم طبيعى
 آلى يمكن ان يصدر عنه بعض افعال الحياة وهذا هو محصل التعريف وكلامه

هذا مبني على انه اراد من القوة والامكان المعنى العام الشامل للفعل لكن
يصير حينئذ قيد بالقوة ضائعا لا فائدة له اصلا واما النفس الفلكية فهي
كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائمين ويرد على التعريفين
ان النفس الانسانية والفلكية المجردتين ليستا كمالا او لا للجسم على ما ذكر من
معنى الكمال الاول لانه لا شبهة في ان الجسم يتم في ذاته بمادته وصورته
الجسمية والتوعية ولا حاجة له بعد ذلك في تمام ذاته بل في كثير من كمالاته
او كلها الى نفس مجردة كما في سائر انواع الحيوانات وكما في الافلاك على راي
المشائين نعم بعض كمالات الانسان موقوفة على تلك النفس كما ان بعض كمالات
البلد موقوفة على الملك فالتعريفان غير جامعين عند من يثبت للفلك تقسا
مجردة واما من لا يثبت له الا النفس المنطبعة فتعريف النفس الفلكية على
رأيه نام فان قيل النفس الانسانية كمال اول للانسان الذي هو النوع
لان الكمال الاول لا يكون الا بالنسبة الى النوع كما تبين تعريفه الا انه عبر
عن الانسان بالجسم لانه المشاهد المعلوم منه قطعا لكل احد قلنا نوع الانسان
ان كان حقيقة هذا الجسم المخصوص فقد عرفت حاله وان كان هذا الجسم
مع شيء آخر لم يكن الانسان نوعا حقيقيا بل مركبا اعتبارا فلا يكون له نفس
لانها لا تكون الا للانواع الحقيقية فالاقرب ان تعرف النفس على الاطلاق
بما ذكره ابو علي في الشفاء من ان كل ما يكون مبدأ الصد ورافاعيل ليست
على وتيرة واحدة عادة للارادة فانما نسميه نفسا فما ذكره مفهوم عام مشترك
بين النفوس السماوية والارضية كالمختصة بها لان الشيء اما ان يكون مبدأ

لصندوق الافاعيل ليست على وتيرة واحدة وهو النفس الارضية اعم من ان يكون
 نباتية او حيوانية او انسانية فان كلامها مبداً لا قاعيل اى آثار مختلفة واما ان يكون
 مبداً لا قاعيل على وتيرة واحدة لكن لاعادة الارادة بل واجد لها وهو النفس
 النفسية وذلك المفهوم شامل لهذه بين القسمين واما ان لا يكون مبداً لا قاعيل
 اصلاً او يكون مبداً لا قاعيل على وتيرة واحدة لكن لاعادة الارادة
 كصورة العناصر والمعادن والقوة الغذائية والنامية وغيرها وهذا ان
 القسمان لا يشملها ذلك المفهوم وليس شئ منها نقساول لعل نفس الطالب تنزع
 الى الاطلاع على القوى التى ذكرت انها آلات النفس في افعالها فلا بأس
 بان نشير منها الى تفاصيلها اشارة خفية لكننا نقصر الكلام على قوى النفوس الارضية
 اذ هي الاعم الانسب بما نحن فيه فنقول انهم اثبتوا ثمانى قوى يشترك النباتات
 والحيوانات كلها في ذواتها وان كانت كيميائية آثارها واحوالها متفاوتة
 فيها ونحن نسوق الكلام هنا في بيان احوالها في الحيوانات وبعد الاطلاع
 عليها تسهل معرفة احوالها في النباتات وتلك القوى بعضها مما يحتاج اليه بقاء
 الشخص واستكمالها وبعضها مما يحتاج اليه بقاء النوع فمن الاول الجاذبة وهي
 قوة تجذب الغذاء اى ما من شأنه ان يصير كلاً او بعضه جزءاً للتغذى من القم
 الى المعدة وان كانت اعلى من القم ثم يجذب بالطرف منه الى الكبد وتميز الاخلاط
 الاربعة هناك بعضها عن بعض ثم تجذب الاخلاط منه الى العروق فيتميز هناك
 ما يصلح غذاء لكل عضو عضو ثم يجذب منها الى كل عضو ما هو صالح له ومنه
 المائكة وهي قوة تمسك الغذاء في المعدة الى ان يصير كيلوساو يتمايز

الاخلاط وفي العروق الى ان يتميز ما يصلح غذاء لكل عضو وفي كل عضو الى ان يستحيل الى مشابهة ذلك العضو مشابهة ثامة ويلتصق به • ومنه الهاضمة • وهي قوة تفيد ما جذبته الجاذبة ومسكته الماسكة انطباخا ونضجا حتى صار صالحا لان يصير جزءا من المقتذى ولهذا الانطباخ مراتب اربعة • اولاهـا • في المعدة فان فيها يحصل للغذاء يياض وقوام كماء الكشك الثخين وابشدا • هـذا من الفم لان سطحه مع المعدة كانها سطح واحد وحينئذ يسمى الغذاء كيلوسا • وثانيتهما • في الكبد فان الغذاء فيه ينطبع انطباخا فوق ما كان في المعدة وحينئذ يسمى كيموسا • وثالثتهما • في العروق فان الاخلاط تدفع عن طاعة من الكبد الى العروق لكن الظاهر عليها لون الدم وفيها ينطبع انطباخا فوق ما كان في الكبد • ورابعتهما • في الاعضاء فان الاخلاط ترشح من القوهرات الليفية للعروق الى الاعضاء وتنطبع هناك انطباخا ما يحصل لها الاستعداد القريب لالتصاقها بالعضو وصيرورتها جزءا منه ولكل مرتبة من مراتب الهضم فضل يتدفع عن البدن فللمرتبة الاولى الثقل الذي يتدفع من طريق الامعاء وهو اكثر الفضول فلهذا طريقه اوسع وللثانية البول المندفع من طريق المثانة والسوداء المندفعة من طريق الطحال والصفراء المندفعة من طريق المرارة والاول اكثرها وللثالثة البخار والعرق والوسخ والشعر والقمل المندفعة من طريق المسام واللعاب والمخاط والدمع ووسخ الاذن والرعاف وسائر الدماء الفاسدة والقيح والصد يد المندفعة من مواضعها وللرابعة المنى فهنا قوة اخرى هي مبدأ تلك الاندفاعات هي رابعة القوى المذكورة وتسمى الدافعة

ومنه النامية • وهي قوة تلصق الغذاء ببغيتام فعل المأخضة بالمعضو ولا يحتمل
 تحلل فيه صورته • ومنه النامية • وهي قوة تجعل الغذاء متداخلا بين
 اجزاء العضو وتضمه اليها لتزيد اقطاره الثلاثة زيادة معتد اليها على ما يناسب
 طبيعة ذلك العضو الى ان وصل البدن الى اعتداله في المقدار ثم تقف عن
 العمل وانما قيد نال الزيادة في الاقطار لكونها معتد اليها احترازاً عن السمن فانه
 غير النمو اذ قد يحصل بعد سن النمو وبه ايضا تحصل الزيادة في الاقطار الثلاثة
 لكن لا تحصل به في الطول زيادة معتد بها والقيد الاخير احتراز عن الورم
 فانه ليس مناسباً لطبيعة ذى الورم وهذه القوة يحتاج اليها الشخص في اشكاله
 باعندال حجمه واما ما يحتاج اليها بقاء النوع فقوتان • احدهما • المولدة
 وهي قوة تفرز من غذاء كل عضو بعد تمام الهضم او من غذاء الاثنتين
 خاصة على اختلاف الرأيين جزأً ليكون كالبدن لشخص آخر من نوع
 الاول كما هو الاكثر او من جنسه كالبعوض والثلث من اجتماع الكلب
 مع الذئب فعلى الراى الاول المنى متخالف الاجزاء متشابه الامتزاج
 وعلى الثاني متشابه الاجزاء متخالف الاستعدادات • وثانيتهما • المصورة
 وهي قوة في الرحم تقيد تلك الاجزاء المتخالفة الحقيقة او الاستعدادات الصور
 والقوى والاشكال والمقادير التي بها يصير مثلاً بالفعل وهذه القوى تسمى
 طبيعية لان النامية في اكثر الامور انما يقال لما يصدر عنه الاثر لا بارادة ثم
 الحيوان بعد اشتراك النبات معه في هذه القوى له قوى اخرى خاصة
 به ولما كان امتياز عن النبات بالادراك والحركة الارادية فقواه المختصة

به ما يكون مبدأ لذين الامرين . واما مبدأ الاول * وهي القوى المدركة
او المعينة على الادراك فقالوا انها عشر * خمس منها في ظاهر البدن وهي
الحواس الظاهرة واظهارها واشتهاؤها لاجابة هنا الى تفصيلها . وخمس
منها في الدماغ وهي الحواس الباطنة * اولها * الحس المشترك وهي التي
ينطبع فيها صور المحسوسات بالحواس الظاهرة كلها ومحل هذه . مقدم
البطن الاول من الدماغ فان الدماغ مقسم الى ثلاثة اجزاء جزو .
الاول اعظم ثم الثالث واما الثاني الواصل بينهما فهو كمنفذ من الاول الى
الثالث على هيئة دودة * ثانيتهما * الخيال وهي قوة حافظة لتلك الصور
بعد غيوبها عن الحس المشترك فهو كخزانة للعس المشترك ومحلها مؤخر
البطن الاول من الدماغ . ثالثتها . الوهم وهي قوة تنطبع فيها صور المعاني
الجزئية الكائنة في المحسوسات كصداقة زيد المدركة لعمرو عند الاحساس
به وباحواله وعداوة الذئب المدركة لبهيمة عند احساسها به ومحلها مؤخر
البطن الثاني من الدماغ . رابعتها . الحافظة وهي قوة حافظة للصور التي
ادركها الوهم فهي كالخزانة بمنزلة الخيال للعس المشترك ومحلها مقدم
البطن الثالث * خامستها . المتصرفه وهي قوة تتصرف في صور المحسوسات
بالحواس الظاهرة والمعنوية الجزئية الماخوذة منها بل وفي صور المعقولات
الصرفية ايضا وذلك بان تتركب بعضها مع بعض وتفصل بعضها عن بعض كتصوير
فرس ذي جناحين وتصوير بدن لارأس له وكا بر از الصد يق في صورة
العدو وبالعكس وهي لا تسكن على السهل نوما ولا بقطة فان كان مستعملها

العقل في مدركاته يسمى مفكرة وان كان هو الوهم يسمى متخيلة ومحلها مقدم
البطن الثاني لتكون نسبتها الى ما يتصرف فيها متشابهة . واما مبدأ الثاني .
فهو ايضا قوى اما فاعلة او باعثة ومعينة عليها والثانية تسمى نزوة وشوقية
فان كانت باعثة على الحركة انيل ماتخيله المتحرك ناعما تسمى شهوية وان كانت
لدفع ماتخيله ضارا تسمى غضبية فان النفس تتخيل الحركة اولا باحد هذين
الوجهين ثم تشتاقها ثم تريد ها ثم تمد الاعصاب الى جانب مبدأها مرة
كما في حالة قبض اليد وترسلها عن ذلك الجانب اخرى كما في حالة بسط
اليد فتحصل لكل منهما حركة فهذه مبادى اربعة للحركات الاختيارية للحيوانات
والقوة التي منها تمد يد الاعصاب وارسالها تسمى الحركة . والقوى المختصة
بالحيوان تسمى نفسانية نسبة لها اما الى نفس الحيوان للاختصاص بها
او الى نفس الانسان لانها في الانسان اكمل منها في غيره من الحيوانات هذا
بمحل ما قلوا في القوى النفسانية والحيوانية واستدلوا على تعدد ها على الوجه
المذكور باختلاف الآثار والافعال كالتغذى والنمو والجذب والامساك
والحركة والادراك ولم يجوزوا ان يكون مبدأ الكل وفاعلا واحدا كالصورة
النباتية والحيوانية او قوة واحدة اخرى فاثبتوا لكل واحد منها فاعلا
وهذا مع كونه بناء على اصلهم القاسد الذي هو استحالة ان يصدر من
الواحد الا الواحد مردود عليهم بان هذا انما هو في الواحد من كل
الوجوه والصورة النباتية والحيوانية وسائر قواها ليس شىء منها كذلك
فانها امور ممكنة موجودة بوجود زائد حادثة منقسمة حالة في محال لها

الآت واستعدادات غير محصورة فمن اين يلزم امتناع صدور
 المتعدد من مثل هذا الواحد الكثير الجهات ذلك الاصل ان صح دل
 على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بالشخص والصادر من كل
 واحدة من تلك القوى افراد كثيرة وان كانت متحدة بالماهية كافراد
 الجذب والامساك وغيرهما يصدر من بعضها الامور المتخالفة الماهية ايضا
 كالخيال والوهم فان حفظهما للصور المنطبعة فيها لا يتصور بدون ادراكها
 لهاو كالتخيلة فانه يصدر منها التركيب والتفصيل ثم ما ذكرناه هنا مناف لاصلهم
 الذي هو ان مبدأ كل الحوادث في عالمنا هذا وفاقا عليها هو العقل الفعال
 ثم من العجائب تجويز صدور ثلاثة اشياء من المعلوم الاول كما ذكر من
 قبل وتجويز صدور اشياء غير متناهية من المعلوم العاشر وعدم تجويز
 صدور الاثنين مما هو مكتنف بشرائط واستعدادات غير متناهية
 ومحفوف لجهات متكثرة ولا ادري كيف يتقبل عنهم عند الفضلاء
 والمقلدات وهذا كلام وقع في البين فلنرجع الى ما هو المقصود في
 هذا البحث فنقول استد لو اعلى ان النفس الناطقة الانسانية مجردة بوجوه
 بعضها يدل على انها ليست هي البدن ولا جزأ منه ولا المزاج اذ كل واحد
 منها مما توهمه بعض وبعضها يدل على انها ليست جسما ولا جسمانية مطلقا اما
 الاول فتلافة ادلة * اولها ان النفس لا تغفل عن ذاتها حتى في النوم والسكر
 ايضا ولهذا اذ اصبح على الشخص باسمه العلم ينتبه وايضا اذ وصل اليه ما يؤذيه
 مثل ان يضرب او يقرب منه النار فان لم يدركه ولم يتقبض منه كان ميتا

وان ادركه وادرك انه هو ذيه لزم ان يكون عالم بذاته قبل وصول المؤذي
اليه لان العلم بنسبة شيء الى شيء بدون العلم بالمنتسبين محال وتعقل عن
بدنها واجزائه كلها وعن مزاجها بل عن جميع القوى والاعراض الحالة فيه
يظهر ذلك بان نفرض الانسان خلق صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر
شيئاً من اجزائه ولا يتلامس اجزائه معلقاً في الهواء لا حرفيه ولا يبرد فانه
في هذه الحالة يكون غافلاً عن ظواهر بدنه لانها لا يدرك الا بالبصر والملمس
وقد فرض خالياً عنها وعن بواطنه لانها لا تدرك الا بالتشريح وهو ليس بمحصل
في اول الخلق ولا يكون غافلاً عن ذاته فثبت انه ليس عين بدنه ولا جزءاً منه
ولا مزاجه ولا شيئاً من حواسه وقواه * والاعتراض عليه * ان من ادعى
ان النفس والمدر ك هو البدن والمزاج اني يسلم ان الانسان في الحالة
المفروضة يدرك ذاته وان البدن او المزاج تلامس الاجزاء حتى يدرك
شيئاً وهذه دعوى غير ضرورية ولا مبرهنة وكذا ما ذكرنا من ان
النفس لا تعقل عن ذاتها في حال من احوالها وما ذكر في بيانه من الوجهين
ليس بشيء لان تنبيهه بالصياح عليه وانقباضه عن المؤذي لا يدل شيء منها
على علمه بذاته قبل تنبيهه لم لا يجوز ان يحصل له العلم مع تنبيهه بالصياح وبوصول
المؤذي مع ان هذين الوجهين يتأنيبان في غير الانسان من الحيوانات
* ثانيتهما * ان النفس لو كانت هي البدن لضعفت عند ضعف البدن وليست
كذلك اما الملازمة فعلي تقدير كونها هي البدن او جزؤه فظاهرة قواها على
تقدير كونها حالة في البدن فلان القوى الجسمية انما تفعل بالجسم فيكون الجسم

آلة لهو شر طامها في فعلها واختلال الشرط بوجوب اختلال المشروط فيقع
 الفعل حيثئذ انقص كفاي قوى الحس والحركة. واما انتقله اللازم فلان النفس
 قد تقوى على افعالها حين يضعف البدن فان الانسان في سن الانحطاط
 يقوى ثقله ويزداد مع ان الآلة البدنية في الانقاص والانحطاط
 * فان قيل * هذا معارض بان الانسان في آخر الشيخوخة قد يصير خرفا
 فينقص الادراك فقد اختلت قوة التعقل باختلال الآلة وهذا يدل
 على ان نفسه حالة في الجسم * قلنا * ممنوع فان اختلال التعقل
 باختلال الآلة لا يدل اصلا على ان الفاعل حائل في الآلة بخلاف
 ازدياد العقل وقوته مع نقصان الآلة وضعفها فانه يدل على ان الفاعل ليس
 حالا في الجسم * والا عراض عليه انه لم لا يجوز ان يكون حد من اعتدال
 الجسم الذي يقوم به الفاعل شرطا في كمال العقل والزائد على ذلك الحد
 امامستن عنه فقط اوقاد جاي كمال العقل والنقصان انما يقع على ذلك الزائد
 فيكون العقل مع هذا النقصان اما على حاله او اتم واذ تعدى النقصان الى ذلك
 الحد مع العقل انقص كفاي آخر الشيخوخة * وبما ذكريند فع ما قيل ان يقال
 ذلك الحد لا يوجب الابقاء العقل على حاله لان يزداد عند نقصان الجسم
 والاستدلال انما هو بذلك الازدياد كما مر بلا بعدم الاختلال * ثالثها *
 ان النفس لو كانت هي البدن او في البدن لم يكن الشخص الموجود الآن هو
 الذي كان قبل هذا السنين والتالي باطل لان كل احد يعلم بالضرورة انه
 هو الذي تولد ولومند مائة سنة واما الملازمة فلان البدن دائما في التغير

بالتحليل في اللدد الطويلة يتبقى ما كان او لا بالاكلية ويحصل بدله مثله و اذا
 بقي ذلك البدن اتبقى جميع اعراضه وقواه بالضرورة لاستحالة بقاء العرض
 بلا محل واثقاله الى محل آخر * فان قيل * هذا انما يتم لو عرض التحلل لجمع
 الاجزاء و هو ممنوع لجواز ان يكون بعض الاجزاء الاصلية باقية مادام
 الشخص باقيا و تكون تلك الاجزاء هي النفس او محلها * قلنا * اجزاء كل
 ركن للبدن من اللحم وغيره متشابهة الماهية يجوز على كل منها ما يجوز على الآخر
 فلو عرض التحلل لبعض منها دون بعض كان رجحانا بلا مرجح * و الاعتراض
 عليه * ان تشابه الماهية انما يقتضي ان يجوز على كل منها ما يجوز على الآخر لا ان يقع
 لكل منها ما يقع للآخر و لا نسلم الرجحان بلا مرجح لم لا يجوز ان يتحلل بعض
 ما يجوز تحلله دون البعض لارجاح المختار كما هو الحق و لسبب آخر كما في سائر
 الممكنات * واما الثاني فهو ايضا ثلاثة ادلة * الاول * ان للنفس عوارض
 و احوالا يمنع ثبوت شئ منها للجسم او الجسماني و ما هو كذا لك فليس بجسم
 و لا جسماني اما الكبرى فيينة و اما بيان الصغرى فبوجوه * احدها * ان النفس
 يحل فيها ما هو غير منقسم الى الاقسام المتباعدة الوضع و يمنع حلول غير منقسم
 كذا لك في جسم او جسماني * بيان المقدمة الاولى ان المعقولات في النفس
 و من المعقولات ما هو غير منقسم و لا لكان كل معقول صريحا من اجزاء غير
 متناهية فيمتنع تعقله لاستلزامه تعقل امور غير متناهية دفعة و هو ظاهر
 الامتناع و لو سلم فالمطلوب حاصل لان كل كثرة متناهية لا بد فيها من الوحدة
 لانها مركبة من الوحدات فثبت تعقل النفس للواحد و تعقل النفس للواحد هو

حلول غير منقسم فيها * وبيان المقدمة الثانية ان كلا من الجسم والجسماني
منقسم وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه فيمتنع حلول غير المنقسم في شيء منها
اما انقسام الجسم فظاهر واما انقسام الجسماني فلان الحال في الجسم
لو كان منقسما مع كون محله منقسما فلا يخلو اما ان يكون بتمامه حالا في كل
واحد من اجزاء محله فيكون حالا في محال غير منتهية وهو ظاهر البطلان
واما ان لا يكون حالا في شيء من اجزائه فلا يكون حالا فيه اصلا هذا خلف
واما ان يكون حالا في بعض اجزائه دون بعض فيكون محله ذلك البعض
لا الكل كما فرض ثم ان كان ذلك البعض غير منقسم لم يكن الحال حالا في
الجسم لان غير المنقسم لا يكون جسما وقد فرض حالا في الجسم هذا خلف
وان كان منقسما لنقل الكلام اليه والى حلول الحال فيه انه في كل من
اجزائه وليس في شيء من اجزائه الى آخر الاقسام فتبين امتناع حلول غير
المنقسم في الجسم ولا في الجسماني * والاعتراض على هذا الوجه انه مبني على
كون المتعقل هو حلول المتعقل في ذات العاقل وهو ممنوع بل هو انكشاف
الشيء عند العاقل من غير حلول وارتمام صورة ولو سلم انه الحلول فلان سلم
انه الحلول في ذات العاقل لجواز ان يكون في آله له وينكشف من هناك
عليه وعلى كل تقدير لا يلزم حلول غير المنقسم في النفس وايضا ما ذكرنا
في بيان ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال منقوض باشياء كثيرة مثل
النقطة والوحدة والاضافات كالابوة ونحوها فانها كلها امور موجودات
عندهم غير منقسمة اما النقطة والوحدة فلا شبهة في عدم انقسامها واما

الاضافات فلا تله لا يصح ان يقال ان نصف الابوة متبلا في نصف الاب ومحال
 المجموع اشياء منقسمة وهو ظاهر واجاب بعضهم عن البعض بان المدعى ليس
 ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال مطلقا بل انقسام المحل الذي يحل فيه
 الشيء من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة الوضعية كالجسم الذي يحل
 فيه السواد او الحركة او المقدار واما المحل المنقسم الى اجزاء غير متبائة في
 الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله او الى مادته وصورته والمحل الذي
 ينقسم الى اجزاء متبائة في الوضع لكن لا يحل فيه الحال من حيث هو
 ذلك المحل بل من حيث حقوق طبيعة اخرى كالخط فان النقطة لا تنقسم
 بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالاب
 فان الابوة لا تحله من حيث هو ذلك الشخص بل من حيث تولد شخص
 آخر منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من
 حيث هي مجموع فالمراد ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال الذي يحل فيه
 من حيث هو فلا يرد النقض وفيه نظره لانه ان اراد ان في صور النقض
 للطبيعة الاخرى كالانتفاء مثلا مدخل في الحماية فليس كذلك فان النقطة
 حالة في الخط لا في مجموع الخط والتدعي وان اراد انها شرط لحلول الحال
 في محله فهو مسلم لكن لا يجدي نفعا لان حلول كل حادث في محله كالسواد
 والبياض وغيرها مشروط بشرائط هي معدة لمحله لقبول هذا الحال فيه
 لحلول كل للحقوق طبيعة اخرى لمحل هي كيفية استعدادية له فلا يوجب
 انقسام المحل انقسام شيء من الحوادث المحالة فيه فلا يوجب انقسام النفس

انقسام العلم الحادث فيه وما ذكره في الوحدة في غاية البعد لان الوحدة
 محل في الشيء من حيث هو لا من حيث انه جزء لشيء آخر ولا من حيث
 انه مجموع فان الوحدة ثابتة لزيد مع قطع النظر عن كونه جزءا لمجموع
 او هو مجموع حتى انه لو لم يكن مجموع اجزائه بسيطاً لم يكن واحداً
 واجاب بعض آخر عن النقض بان المدعى ان حلول الحال اذا كان سرانياً
 فانقسام المحل يوجب انقسامه والحلول في صور النقض ليس سرانياً
 فلا يرد نقض وهو مردود بانه اذا ثبت نوع من الحلول لا يوجب فيه
 انقسام المحل انقسام الحال فليكن حلول غير المنقسم في النفس من هذا القيل
 حتى لا يوجب انقسامها انقسامه وايضا ما ذكرنا في بيان ان النفس محل
 فيها غير المنقسم لو تم لدل على ان الجسماني محل فيه غير المنقسم بان يقال ان
 المدركات الحسية محل في الحواس ومن تلك المدركات ما هو غير منقسم
 والا كان كل مدرك مركبا من اجزاء غير متناهية فيمتنع ادراكه دفعة
 ولو سلم امكانه فالمطلوب حاصل فثبت ادراك الحواس للواحد والحواس
 قوى جسمانية فثبت ان الجسماني محل فيه غير المنقسم فبطل هذا الدليل
 على انه لو تم اثبت ان النفس ليست جسما ولا جسمانيا ولا يلزم منه ان تكون
 مجردة لاحتمال ان تكون جوهر فردا متخيلا الا انهم بنوا كلامهم في هذا
 الموضع على بطلان الجزء الذي لا يتجزى اوع قوة في ادلتهم على نفيه * ثانيتهما
 ان عارض النفس يكون مجردا وعارض الجسم والجسماني يمتنع ان يكون
 مجردا * واما بيان الاولى فهو ان المفهوم الكلي محل في النفس وهو مشترك

بين افراد مختلفة في الكم والكيف والايين والوضع وغير ذلك فلو لم يكن
 مجردا لا يتصور هذا الاشتراك لانه حينئذ يكون له اللواحق المادية من كم
 مخصوص وكيف مخصوص واين مخصوص وغير ذلك فلا يطابق ما ليس له تلك
 الاعراض المخصوصة فلا يتحقق الاشتراك بل تمتنع مطابقته لفرد اصلا. واما بيان
 الثانية فان كل جسم وجسماني لا بد له من هذه العوارض التي يمتنع تحققها للجرد
 واختصاص المحل بهذه العوارض يوجب الاختصاص بها. والاعتراض
 عليه * انه ايضا كالوجه الاول مبني على ان العلم انطباع ماهية المعلوم
 في النفس وهو ممنوع ولو سلم فالمنطوع هو صورة المعنى الكلي لا نفسه
 ولا يلزم تطابق الصورة وذى الصورة في اللوازم والاحكام كما في
 صورة الفرس المقوشة مع الفرس الحقيقي فجازان لا تكون الصورة
 مشتركة ويكون ذو الصورة مشتركا وان تكون الصورة منصفة بتلك
 العوارض ويكون ذو الصورة مجردا عنها ولو سلم فلا تصاف بتلك العوارض
 انما لزم من قبل محالها فجازان تكون مجردة عنها ومشاركة بحسب ذاتها. ثالثها
 ان النفس تقوى على افعال غير متناهية والجسم والجسماني يمتنع عليهما ذلك
 اما بيان الاولى فان النفس تتعقل الاعداد والاشكال ومراتبها غير متناهية
 واما بيان الثانية فلما تقرر في موضعه من ان القوى الجسمانية لا تقوى على آثار
 غير متناهية لا بحسب الشدة ولا بحسب العدة ولا بحسب المدة * والاعتراض
 عليه * انا لا نسلم ان النفس لها قوة فعل اصلا فضلا عن الافعال الغير المتناهية
 وانما فاعل الجميع هو الله تعالى ولو سلم فما ذكرتم في بيان انها تقوى

على الافعال فاسد لان التعقل افعال لا فعل وليس لكم ان تعمموا
مدعاكم وبيانكم بما يشمل الفعل والانفعال اذ بطلان القول بان القوى
الجسمانية لا تقوى على افعالات غير متناهية ظاهرا على رأيكم فان افعال
النفس المنطبعة الفلكية من المبادئ العالية لقبول الكمالات عنها وفعال
هيولى العناصر من المبداء القياض لقبول الصور والاعراض عنه دائما غير
متناهيين ولو سلم فان اردتم ان النفس تقوى على ثقلات غير متناهية دفعة
فهو ممنوع وان اردتم ان ثقلاتها لا تنتهي الى حد لا تقدر بعده على تعقل
آخر فسلم ولكن لا نسلم امتناع مثل ذلك على القوى الجسمانية وما ذكره
في بيان ان القوى الجسمانية لا تقوى على الغير المتناهي فقد بين وجوه فساد
في موضعه واظهرها النقض بالنفس الفلكية التي هي قوى جسمانية مع
صدور الارادات والتحريكات الجزئية الغير المتناهية عنها رابعها ان النفس
تدرك ذاتها وادراكها ولا يتناهيها ويمتنع ان يدرك الجسم او الجسماني ذاته
وادراكه وآلاته والاعتراض عليه ان المقدمة الثانية دعوى غير
ضرورية ولا مبرهنة ومن ذهب الى ان النفس جسم او جسماني كيف
يسلم هذا مع انه ان صح لزم ان يكون للحيوانات العجم نفوسا مجردة وهم
لا يقولون به خامستها ان النفس قد لا تكل ولا تضعف بتكرار الافاعيل بل قد
تقوى عليها كافي ثوالى الافكار فانها به تصير اقدر على الفكر والحسم والقوى
الجسمانية يكها ويضعفها دائما تكرار الافاعيل والاعتراض عليه انه يجوز
ان تكون القوى العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع جسمانية فلا

يقدر اختصاص بعضها بالكمال وبعضها بعدمه . فان قيل . القياس المذكور ياباه
 قلنا . كلية الكبرى ممنوعة فان من يقول بان النفس جسم او جسمانية لا يسلمها
 كيف وكثيرا ما يكون في الاعصاب والعضلات عند الشروع في العمل خدابة
 وصلابة يضعف معها العمل وبعد ثوران الحرارة بسبب الحركة تلين
 وتبسط فيصير الشخص اقدر على الحركة والعمل . سادستها . ان النفس
 تدرك الاشياء الضعيفة بعد ادراك الاشياء القوية والجسمانية ليست كذلك
 فان الباصرة بعد ابصارها جرم الشمس لا تدرك الاشياء الخسرة والذائقة
 بعد ادراكها الحلاوة القوية لا تدرك الحلاوة الضعيفة . سابعتها . ان النفس
 تنطبع فيها صور كثيرة من غير مدافعة بعضها البعض والجسم والجسماني ليسا
 كذلك فان صورة الفرس المنقوشة على الجدار مثلا لم تنح لا يمكن اثبات
 صورة اخرى في محلها . والاعتراض عليها . مثل ما مر في الوجه الخامس
 مع ظهور انتقاض الاخير بقوة الخيال والمفكرة وغيرها . ثامنتها . ان النفس تنطبع
 فيها ماهيتها المتضاد بن معا ولا شيء من الجسم والجسماني كذلك اما الصغرى
 فلان النفس تحكم بنسبة التضاد بينهما ولا بد للحاكم بالنسبة بين شيئين من
 العلم بهما معا ولا معنى للعلم بشيء الا انطباع ماهيته في العالم واما الكبرى
 فلظهور امتناع اجتماع الضد بن في الجسم والجسماني . والاعتراض عليه . انه
 ايضا مبني على كون العلم هو الانطباع وقد عرفت حاله مرارا ولو سلم فلان سلم
 اشتراك الوجود الذهني والخارجي في امتناع الاجتماع وامكانه هذا ومن
 داب القوم ان يجعلوا كلامنا هذه الوجوه دليلا على حدة لاصل المدعى

الثاني ان الانسان يحكم احكاما على انواع المحسوسات الظاهرة والباطنة
 كما يحكم بان هذا المبصر او هذا المتخيل حلوا ومر حارا او باردا خشنا او لين
 وان هذا المسموع او هذا المتوهم ملائم او منفور عنه وبالعكس هذا وبامثال
 ذلك ويحكم على المعقولات الصرفة ايضا كما يحكم بان واجب الوجود
 واحد فلا بد له من شيء يدرك هذه الاشياء كلها ونحن نعلم بالضرورة
 ان ليس جسم ولا جسماني يحصل له جميع انواع هذه الادراكات فثبت
 ان المدرك لهذه الاشياء والحاكم ببعضها على بعض شيء غير جسم
 ولا جسماني وهو المطلوب * والاعتراض عليه * ان من يزعم ان النفس
 جسم او جسماني لا يسلم الضرورة التي ادعوها وليس نزاعه الا في ان هذه
 الادراكات لا تحصل للجسم ولا للجسماني فلا يتم هذا في الحاجة معه * الثالث *
 ان النفس لو كانت جسما او جسمانية لزم جواز كون شخص عالما بشيء من
 وجه وجاهلا به من ذلك الوجه في آن واحد وهو محال بالضرورة
 ما لا لازمة فلانه حينئذ يجوز ان يقوم العلم بجزء منها والجهل بجزء آخر
 لا تقسمها فتكون عللة وجاهلة معاً والاعتراض عليه * اولاً ان المراد
 بالجهل ان كان هو الجهل البسيط ففساد ما ذكر ظاهر لانه ليس وصف ثابتا
 قائما يحصل بل هو عدم العلم عن من شأنه ان يكون عالماً فالعالم بشيء من له
 العلم به في الجملة والجاهل به من لا علم له به اصلاً فاذا قام العلم بجزء من
 نفس الشخص فهو عالم لاجاهل وان اصطلاح احد على اطلاق الجاهل عليه
 باعتبار خلوه من نفسه عن العلم كما انه يطلق العالم عليه باعتبار قيام العلم

يبرز منها فلا نزاع معه لكن لا امتناع فيه و كذا ان كان المراد به الجهل المركب
لان ساقته كفي بيان الملازمة من انه يجوز ان يقوم العلم بجزء الى آخره
بمنوع و لئلا يكون كذلك لو لم يكن قيلم العلم بجزء من النفس مانعا من قيام
الجهل بجزء آخر منها لكنه مانع ضرورة امتناع كون شخص معتقدا للتقيضين
في حالة واحدة سواء كان اعتقادهما في محل واحد او في محلين * وثانيا
انه منقوض بالاعراض الجسمانية مثل النفرة والشهوة واللذة و الا لم كان
محالها اجسام ومع هذا لا يلزم جواز ان يكون شخص مشتتيا لشيء ومتفرا
عنه ومشتت اياه ومتألما عنه معا - واما الصنف الثاني - فهو دليل واحد وهو
ان النفس لو كانت حالة في جسم من قلب او دماغ او اى جسم كان لزوم
احد الامرين لئلا يدرك النفس لمحلا او امتناع ادراكها له اصلا
والتالى بقسميه باطل فالقدم باطل اما بيان الشرطية فانه قد علم ان الادراك
هو حصول صورة المدرك فلا يخلو اما ان يكفي لا ادراك النفس محلها تحقق صورته
الاصلية او لا يكفي بل يحتاج الى حصول صورة اخرى له فيها فعل التقدير الاول
يلزم الامر الاول لان تلك الصورة حاصلة عندها دائما وعلى التقدير
الثاني يلزم الامر الثاني لانه يمتنع ان تحصل في النفس صورة اخرى
لمحلها او لا يلزم اجتماع صورتين متماثلتين في ذلك المحل لان الحال في الحال في الشيء
حال في ذلك الشيء واجتماع المثليين في محل واحد محال كما تقر في موضعه
فينشأ امتناع ادراكها لمحلا اصلا واما بطلان التالى فلانها تدرك في بعض
الاوقات القلب والدماغ وغيرهما من الاجسام وفي بعضها لا * والاعتراض

عليه انه يضامني على كون الادراك والعلم حصول الصورة وقد عرفت
 حاله مرارا ولو سلم فنحن ان ادراكها لم يلزم احتاج الى حصول صورة اخرى
 ولا نسلم الامتناع اذا امتنع اجتماع المثليين انما هو عند اتحاد وجودهما اي ان
 يوجد احدهما في الخارج او في الدن والدليل انما يدل عليه واما اذا كلن وجود
 احدهما خارجا والآخر ذن فبلا دليل على امتناعه لانه بالحقيقة ليس
 اجتماعا في محل واحد لان محل احدهما المادة الخارجية والآخر النفس الحلة
 فيها ولو سلم فبطلان التالي ممنوع وما ذكر في بيانه غير تام لانه يجوز ان يكون
 محلها جسميا يمنع ان تدركه النفس ولا دليل على انتفاء هذا غير استقراء
 ناقص لا يفيد في مثل هذه المطالب وايضا الدليل منقوض بصفات النفس
 بان يقال ان كفي في ادراكها حضور ما هياتها عند النفس لزم ان تكون مدركة
 لها دائما وان لم يكف لزم امتناع ادراكها والا جتمع المتلان بل الاجتماع هنا
 اظهر لان محلهما كليهما هنا النفس لا غير والتالي باطل بقسميه لان النفس قد
 تدركها وقد تغفل عنها فلزم امتناع ثبوتها للنفس لكنها ثابتة وجدانا واتفاقا
 واعلم ان بعض من يتصدى لتقوية كلامهم وتمشيتهم وتوجيههم والعذر عنه
 اعترف بورود هذه الاعتراضات على هذه الادلة بحسب الظاهر
 ثم ادعى ان كون مقدماتها يقينية فيها نوع خفاء فتحتاج الى تجربة او حدس او غير
 ذلك مما يؤصحها ويزيل الخفاء عنها فلا سبيل الى الزام الجاحد لها لكن المسترشد
 الطالب للحق بلاذعان وانقياد ينفع بها وهذا كلام لا يعجز عنه احد فلكل
 من بهت عن اتمام دليله ان يدعى ان حقيقته خفية الاعلى المسترشد

الطالب الحق فيبطل طريق المناظرة وكيف لم يتفق وضوح الصحة والاستقامة
 في واحد من هذه الأدلة ان كانت يقينية مع كثرتها بل خفيت في الكل
 بحيث لا يمكن بيانها حتى التجأوا الى مثل هذا الكلام ولم يستعد لا تمامها بانيان
 احد مع اهتمامهم التام باتمام كلامهم • فان قيل • اذا كانت النفس الناطقة
 مجردة عندهم فلم اوردوا مباحث في العلم الطبيعي الباسحث عن احوال
 الجسم الطبيعي من حيث هو واقع في التغير بالحركة والسكون • قلنا • لان اسم
 النفس انما يطلق عليها ما هو مبدأ الآثار لا من حيث ذاته ولا من حيث
 مبدأ الآثار ولا باعتبار آخر غير انه محصل سسم ومنوعه كما ظهر من
 تعريفها فللاشارة الى هذا الاعتبار اوردوها في مباحث الاجسام وكانهم
 يبحثون عن انه هل لهذا الجسم نفس مجردة ام لا •

المبحث التاسع عشر في بيان ان النفس الانسانية قد يمة او حادثة وانها هل
 هي باقية بعد موت البدن واجزائه ام لا •

فهنا مقامان • الاول المبحث عن قدمها وحدوثها • فنقول اما الملبون فقد
 اتفقوا على انها حادثة لانهما من العالم المبيح اجزائه حادث كما مر ولهم
 اختلاف في ان حدوثها مع البدن او قبله • واما التلاسفة فاهم في قدمها
 وحدوثها اختلاف فذهب افلاطون ومتابعوه الى انها قد يمة واسندوا
 عليه بثلاثة اوجه • احدها انها لو كانت حادثة لكانت مادية لما تبين من
 ان كل حادث مفتقر الى مادة والتالي باطل لما مر من ادلة التجريد فالقدم
 باطل فتستقدمها لا تحصر الوجود في القديم والحادث فاذا بطل احدهما

ثبت الآخر بالضرورة. ثانيها. انها لو كانت حادثة لفنيست لان كل كائن فاسد والتالي باطل لما سياتي في المقام الثاني فالقدم باطل فال المطلوب حق. ثالثها. انها لو كانت حادثة لزم لاتناهيها مع ترتبها والتالي باطل بيهان التطبيق فالقدم مثله. بيان الملازمة انها على تقدير حذو ثبات فقر الى شرائط من جعلتها بدن لكل نفس والابد ان غير متناهية ومرتبة لدوام حد وثبات مادامت الحركات الفلكية وهي سرمدية فلزم عدم تهاى النفوس مع الترتيب لامتناع التناسخ على ما تقرر في موضعه. فان قبل. كيف جوزتم عدم تهاى الابد ان ونقيض عدم تهاى النفوس وما الفرق بينهما. قلنا. الفرق ان الابد ان وان كانت غير متناهية لكن باسرها وعدم تهاىها غير مجتمعة في الوجود بل متعاقبة والموجودة هناد ائما جملة متناهية فلا يجرى فيها التطبيق في الجميع ولا يلزم فساد في المجتمعة في الوجود بخلاف النفوس فانها لما امتنع فناؤها لزم اجتماعها باسرها في الوجود فيجرى فيها التطبيق ويلزم المحال وذهب ارسطو ومتابعوه الى انها حادثة مع البدن واحتجوا عليه بانها ان كانت قديمة بل موجودة قبل تعلقها بالبدن لزم احدا مور اربعة اما كون كل نفس من النفوس الغير المتناهية نوعا منحصرا في فرد او التناسخ او اشتراك افراد الانسان في جميع الصفات النفسية او تجزى النفس وانقسامها والتالي باقسامه باطل. اما الملازمة فلانها لو كانت موجودة قبل البدن فلا يخلو اما ان تكون في تلك الحالة متعددة او لا فان كانت متعددة ولا بد للعدد من التمايز فتمايزها اما بذاواتها وباقضاء ماهيتها وهو

الامر الاول وان كان لا بد واتها ولا بد ان يكون بالقوا بل لان تعدد
 افراد النوع الواحد لا يكون الا معطلا بالقوا بل كما تقر في موضعه وقد مر
 اشارة اليه فيما سبق فيكون كل منها قبل تعلقها بيدها الموجود الآن متعلقة
 بيدن آخر وهو الامر الثاني واما ان لا تكون في تلك الحالة متعددة فبعد
 التعلق بالابد ان ان بقيت على وحدتها كما كانت نفس زيد هي بعينها نفس
 عمرو فيلزم ان يشتركا في صفات النفس من العلم والقدرة وغيرها وهو
 الامر الثالث وان لم يبق على وحدتها بل تكثرت فهو الامر الرابع واما
 بطلان هذه الامور فالاول ظاهر اذ لو سلم ان كلها ليست متماثلة فلا شبهة
 في تماثل البعض والثاني قد اقيمت عليه البراهين في موضعه والثالث
 والرابع مما لا يخفى على احد واجابوا عن ادلة افلاطون واشياعه اما عن
 الاول فبان بعد تسليم ان كل حادث مقتصر الى مادة هذه المادة اعم من
 ان يحل فيها الحادث او يتعلق بها ومادة النفس وهي البدن من قبيل الثاني
 وهو لا يتنافي تجرد الحادث بحسب ذاته واما عن الثاني فبان ما ذكر في بيان
 الملازمة من ان كل كائن فاسد مجرد ادعاء بلا ثبت نعم هذه القضية
 دائرة على لسان العقلاء بمعنى ان كل حادث في ذاته قابل للفساد وهذا
 لا يستلزم طريان الفساد عليه لجواز ان يمنع عنه مانع غير ذات الحادث
 واما عن الثالث فبان برهان التطبيق كما لا يخفى في الاشياء الغير المجتمعة
 في الوجود كالابد ان لا يخفى ايضا في الاشياء التي ليس بينها ترتيب طبيعي
 او وضعي كالنفوس فان ترتيبها على تقدير وحدتها ماني لا غير واما الجواب

عما احتج به أرسطو واتباعه فهو ان ما ذكره في بيان الملازمة من ان التمايز
 اما باقتضاء الذات او بالقابل ممنوع فان التمايز امر عدمي لا يحتاج الى علة
 ولو سلم فالحصر فيها ممنوع وما ذكر ان تمايز افراد نوع واحد انما هو بالقابل غير
 تام وقد كشفنا عنه غطاءه فيما تقدم ولو سلم فلا تسلم بطلان الامر الاول
 اذ لا مانع من ان يكون كل نفس نوعا منحصرا في فرد وان لا يتماثل نفسان
 اصلا مجردا استبعادا وهو لا يجدي في المسائل العلية وفي بطلان الامر الثاني
 اعني التناسخ ايضا كلام كثير وحجة غير ملزمة للخصم * المقام الثاني البحث
 عن انها هل هي باقية بعد فناء البدن ام لا * على بقائها فضلا من المليون
 وغيرهم سوى الذاهبين الى انها البدن او مزاجه فانه لا يتصور حينئذ بقاؤها
 مع فناء البدن المستلزم لفناء مزاجه * اما المليون فهم متمسكون بنصوص
 الكتاب والسنة واجماع الامة الذاهبة على بقائها ابد احواما والفلاسفة فلم على
 هذا المطلوب ادلة ثلاثة الاول وهو عمدتها انه قد ثبت ان النفس مجردة
 فلا تحتاج في ذاتها وجوهرها الى مادة وانما تعلقها بالبدن لمجرد ان يكون آلة
 لها في اكتساب كمالاتها فاذا حصل لها تلك الكمالات زالت حاجتها اليه فيها
 ايضا لانه شرط حصولها لا شرط بقاءها فاذا فسد البدن لم يفسد الاشياء لا حاجة
 للنفس اليه لا في ذاتها ولا في بقاء كمالاتها فلا يوجب فسادها وفناؤها فسادها
 وفناؤها هي معلولة للمبادئ العالية الباقية ازل اوابد فهي ايضا يجمع
 كمالاتها باقية بقاءها هو المطلوب والاعتراض عليه ان تلك المبادئ ان كانت
 علة ثامة لوجودها لزم كونها قدومة بقدمها وقد اعترفتم بانتفاءه وان كانت

علة فاعلية لها فقط فلم يلزم من بقائها بقاءها ولم لا يجوز ان يكون شرطاً في
 بقائها كما هو شرط في حدوثها حتى يلزم من فناءه فناؤها و من بقاءه بقاءها
 كما يلزم من حدوثها حدوثه * الثاني * ان النفس لو امكن فناؤها ولها بقاء بالفعل
 لزم اما اجتماع المتنافيين في محل واحد و اما كون النفس مادية و الامر ان
 باطلان اما الاول في الضرورة و اما الثاني فلما مر من ادلة التجريد ثم انه على
 تقدير جواز كونها مادية لا يخلو اما ان يكون لمادتها مادة اخرى و لتلك المادة
 مادة اخرى الى غير النهاية و هذا باطل او ينتهي الى مادة ليست لها مادة
 فتكون هي جوهر مجرد اباقياً يمنع الفناء عليه اذ يمنع فناء غير المادي و لا نغني
 بالنفس الا هذا * بيان الملازمة * انها لو امكن فناؤها لكان لها بقاء بالفعل
 و قوة فناء و الامر ان مختلفان و الا لزم ان يكون باق بالفعل حتى الواجب
 فانها بالقوة و بطلانه جلي و متافيان لانها لو كان محل قوة الفناء لكان قابلاً
 للفناء و القابل يجوز اجتماعه مع المقبول فيجوز اجتماع ذات الباقي مع فناءه
 و لا شك في بطلانه فظهر انها متافيان فاذا ن لا يخلو اما ان يكون محل البقاء
 و قوة الفناء هو النفس فيلزم ذلك الاجتماع او يكون محل البقاء هو النفس و محل
 قوة الفناء مادتها اذ لا يجوز ان يكون محل امكان الشيء غير مادته كما بين في موضعه
 فيلزم كونها مادية * و الاعتراض عليه ما مر من وجوه ابطال ادلة التجريد و لو سلم فتلك
 الادلة لا تدل الا على ان النفس ليست جسماً ولا جسمانية و هذا لا يستلزم ان لا يكون
 لها مادة و صورة مخالفان لمادة الاجسام و صورها و تكون مادتها موجودة قبل
 حدوثها و باقية بعد فناؤها و ما ذكر من اننا لا نغني بالنفس الا جوهر مجرد ا

بأنها لا يمكن أن يكون بقاءها عليه فيكون بقاءها عينه باطل لأن ذلك الجوهر المفروض هو جزء النفس ويمتنع كون جزء الشيء عنه فلا يمتنع حينئذ فناء النفس مع بقاء تلك المادة * وإجاب عن هذا بعضهم بأنه لا يجوز أن تكون للنفس مادة يمكن فناء النفس منها لأن تلك المادة إما أن تكون ذات وضع أولا والاول محال لأن ماله وضع يستحيل أن يكون جزءا لما لا وضع له بالضرورة * وعلى الثاني إما أن تكون ذات قوام بانفرادها أولا وعلى الاول كانت هائلة بذاتها لأن كل مجرد قائم بنفسه فهو عاقل بذاته كما مر في البحث الحادي عشر فكانت نفسا وهذا خلف لأنها فرضت مادة النفس لا عينها * وعلى الثاني فإما أن يكون للبدن تأثير في قيامها أولا وعلى الاول تكون النفس محتاجة في وجودها إلى البدن وقد ثبت أنه ليس كذلك * وعلى الثاني يكون قوامها بالصورة الحالية فيها وتلك الصورة المقيمة أياها لا يجوز أن تتغير وتفسد بعد انقطاع علاقتها عن البدن لأن التغير والفساد لا يوجدان إلا في الجسم وهذا الجواب لا يدفع ما ذكر من بطلان قوله أنا لا نفى بالنفس إلا جوهر مجرد إلى آخره مع أنه في نفسه فاسد لأن قوله التغير والفساد لا يوجدان إلا في الجسم ممنوع بل هو اول المسئلة المتنازع فيها * ثم إن ما ذكر في بيان ملازمة اصل الدليل من أن القابل يجوز اجتماعه مع المقبول لا يصح في مثل الفساد والقضاء والبطلان أن اريد به الاجتماع في الخارج فان معنى قبول الشيء لها ليس أن الشيء يكون متحققا في الخارج وتعرض له هذه المعاني فيه بل معناه أن يتقدم فيه * وتحقيقه

انه ليس في الخارج شيء يدل على العدم وان الاجتماع في الذهن بمعنى انه
 يجوز ان يحصل الشيء في الذهن ويتصور للعدم الخارجى قائما به فهو صحيح
 لكن لا يلزم منه اجتماع المتنافيين ولو سلم فليكن محل قوة فناء النفس البدن
 او هيولاه كما ان محل امكان حدوثها هو فائه لا فرق بين حدوث الشيء
 وامكان فئائه في الاحتياج الى المحل والا مستغناء عنه وكما جاز ان يكون محل
 امكان حدوث النفس هو المادة اى بدنها لا هيولا هو لا امتناع في كونها مادية بهذا
 المعنى فليجوز ان يكون محل امكان فئائه ايضا المادة بهذا المعنى واجاب عنه بعضهم
 بانه لا يجوز ان يكون محل امكان حدوث شيء ولا محل امكان فئائه مبادئه بالضرورة
 والا لجاز ان يكون محل امكان حدوث الانسان هو الحبرو بالعكس ومحل
 امكان فئائه ما في المشرق ما في المغرب وبالعكس ولا شك في بطلانه فالبدين
 من حيث هو مبادئ للنفس ليس محلا لامكان حدوثها لكن لما استعد البدن
 لفيضان صورة نوعية عليه فلا بد لحصول هذا الاستعداد له من ان يتحقق
 فيه حالة وهيئة مخصوصة مناسبة لتلك الصورة ولا بد لحصول تلك
 الصورة من فيضان نفس عليه لانها من مبادئ تلك الصورة وعللها فصل
 للبدن مع تلك الهيئة مناسبة وارتباط مع النفس فلهذا جاز ان يصير محلا
 لامكان حدوثها فالبدن من حيث هو مبادئ لها ليس محلا لامكان حدوثها
 من حيث هي جوهر مجرد بل البدن باعتبار الارتباط المذكور والمقارنة
 التدييرية صار محلا لامكان حدوثها من حيث انها علة لتلك الصورة فاذا
 حدثت النفس وحصلت الصورة زالت تلك الهيئة المخصوصة وزال امكان

حدوث النفس ايضا وامكن فساد تلك الصورة لان امكان فسادها محلا
 هو محلها اي هيولى البدن بخلاف النفس فان البدن او هيولى لا يجوز ان
 يكون محلا لفسادها وقائم المباشرة اياها لا يجوز ان يكون استعداد البدن
 لانعدام الصورة موجبا لاستعدادها لانعدام النفس كما كانت استعدادها
 لحدوث الصورة موجبا لاستعدادها لحدوث النفس لان استعداد شيء
 موجب لاستعداد جميع عللها ومن علل الصورة النفس كما مر فاما استعداد
 انعدام شيء لا يوجب استعداد واحد من شرائطه او علله * وفيه نظر *
 * اما اولاً فلان المستدلين بهذا الدليل كاي على وغيره بنوا الكلام في اثبات
 ان كل حادث مسبوق بمادة على الامكان الذاتي كما عرفت اليه الاشارة في
 صدر الكتاب والامكان الذاتي لو جود الحوادث مقدم بالذات على
 حصول اي هيئة معدة لحدوثه مفروضة في بدنه او هيولى ولا بد
 لذلك الامكان من محل على زعمهم فكيف يصح ان يكون حصول تلك الهيئة
 في البدن واسطة في كونه محلا لذلك الامكان * واما ثانياً فلان قوله اذا حدثت
 النفس زال امكان حدوثها لا يصح على هذا التقدير لان الامكان الذاتي
 لا يزول عن الممكن ابداً * واما ثالثاً فلانه اذا انقضت المباشرة بين البدن
 والنفس باى جهة كانت وحصل بينهما ارتباط قوى حتى صارت متصرفه
 فيه كما اشاء وصار آلة لها في تحصيل كما لا تنافى لا يجوز ان يكون محلا لامكان
 قائمها ما يفسد البدن او بقدره القادر وان ارادته او بطر ومناق لها الكل
 ممنوع * اما الاول * فقد عرفت بطلانه فيما سبق من ان فناء البدن لا يوجب

فناء النفس • واما الثاني • فلان الفناء ليس شيئا حتى يتصور وقوعه بالقدر والارادة • واما الثالث • فلان المناقاة بين الجواهر لا يتصور الا باعتبار حلول في مادة • والنفس ليست مادة حتى يتصور طر و مناف لها واذا امتنع اللازم باقسامه امتنع الملزوم • والاعتراض عليه • منع الملازمة مستندا بمنع انحصار سبب فناءها في الامور الثلاثة بناء على ما سبق من جواز كونها مركبة من مادة وصورة لا كمادة الاجسام وصورتها فتفنى بزوال صورتها ولو سلم فلان سلم امتناع اللازم اما قسمه الاول فلما عرفت من جواز كون البدن شرط لبقائها فعدم خراب البدن تفنى لا تنفاه شرط بقائها • واما قسمه الثاني فلان الفناء ليس عد ماصرفا ونفيا مطاقا بل هو عدم بعد الوجود ولا نسلم ان مثله لا يدخل تحت القدرة والارادة • واما قسمه الثالث فلان قوله النفس ليست مادة ان اراد به انها ليست حالة في مادة فعلى تقدير تسليمه لا يجدى نفعه وان اراد نفي المادة عنها اعم من ان يكون محلها او محل صورتها فقد عرفت حاله آنفا •

المبحث العشرون في بيان حشر الاجساد و رد الارواح الى الابد ان هل هو ممكن و واقع ام لا •

والمقام يستدعي تفصيل مذاهب اهل العالم في المعاد • قال الامام الرازي في الاربعين اعلم ان الاقوال الممكنة في المعاد لا تزيد على خمسة وذلك ان المعاد اما جسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين • او روحاني فقط وهو قول اكثر المعتزلة • او كلاًهما وهو قول كثير من المحققين • او ليس بواقع اصلا وهو قول القدر • او من الفلاسفة الطبيعيين • او ليس شي •

من هذه الاحتمالات مجزوما به بل كل واحد مما يتوقف فيه وهو المنقول عن جالينوس فانه نقل عنه انه قال لم يظهر لي ان النفس شيء غير المزاج ام لا فعلى تقدير ان تكون هي المزاج فعند الموت تصير النفس معدومة والمعدوم لا يمكن اعادته يعنى على زعمهم وعلى تقدير ان تكون جوهر ابا قيا بعد فساد المزاج كان المعاد ممكنا ولم يبين عنده ان النفس هي المزاج او غيره لاجرم توقف فيه هذا كلامه * ومعنى المعاد الجسماني رجوع البدن الاول الى الوجود بعد الفناء بالكلية على رأى . ورجوع مثله اليه بعد العدم على رأى ورجوع اجزاء البدن الاول الى الاجتماع كما كانت بعد التفرق على رأى . ومعنى المعاد الروحاني عند من يقول به فقط رجوع النفس الى عالم التجرد والانتقطاع عن البدن والاتصال بالروحانيات العلوية * وعند من يقول بهما معامناه رجوع النفس الى التعلق بالبدن بعد مفارقتها عنه وانما قال اكثر المتكلمين بالمعاد الجسماني فقط لان النفس عند هم جسم لطيف نوراني سار في البدن سريان النار في الفهم والماء في الورد فليس المعاد الا للجسم الذي هو الهيكل المحسوس مع النفس واتمام هذا البحث كما ينبغي يستدعي ان يبين ان اعادة المعدوم هل هي ممكنة ام لا فنجد ان البحث مقامين الاول لبيان حال اعادة المعدوم والثاني لبيان حال المعاد .

* المقام الاول في بيان حال اعادة المعدوم *

ان اكثر الملمين جوزوا اعادة المعدوم . سيما المتزلة القائلين بان المعدوم الممكن شيء اى ذاته المخصوصة ثابتة في العدم فدليلهم

على هذا المذهب ان وجود المعدوم ممكن لذاته والا لم يوجد او لا
والامكان الذي لا ينفك عن الذات وقدرة الله تعالى شاملة لجميع
الممكنات فيكون ايجاد مقدوره له جائزا صدوره عنه وهو المطلوب وانكر
الفلاسفة وبعض التناسخية والمعتزلة والكرامية جوازهم فمنهم من ادعى ان
امتناعه ضروري قال ابو علي ان من رجع الى فطرته السليمة ورفض
عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنعة لكن
دعوى الضرورة فيها خالف فيه كثير من العقلاء متمسكين بالدليل غير
مسموعة * ومنهم من استدل عليه بوجوه * الاول * ان تخلل العدم بين الشيء
ونفسه محال واعادة المعدوم يستلزمه فيكون محالا * اما الاستلزام فلان
العدم تخلل بين الوجود الاول والثاني والا لم يتصور الاعادة فلا يخلو اما
ان يكون الوجود الثاني غير الاول او عينه فان كان غيره فالوجود به ليس
عين الموجود بالاول لان الشيء الواحد لا يكون موجودا بوجودين متغايرين
بالضرورة فلا يتحقق اعادة المعدوم والمقدور خلافا وان كان عينه
ثبت الاستلزام * والاعتراض عليه * اما فنختار الشق الثاني ونمنع الاستلزام
لان العدم ما تخلل بين الشيء ونفسه بل زمان عدم شيء تخلل بين زمانين
وجوده الواحد * فان قيل * ما اعترفتم به من اتفاق الوجود بالاول والثاني
بقتضى تغاير الوجودين وبه يثبت المطلوب لانه اذا كان الوجودان
متغايرين يكون الموصوف بهما متغايرين * قلنا * نعم لكن يكفي التغاير
الاعتباري ولا حاجة الى التغاير الذاتي لثبت مطلوبكم وهذا الاعتبار

يصح ان يقال زمان العدم تخلل بين الوجودين لان التخلل لا يقتضى الاشئين متغايرين تغايراً اعم من ان يكونا ذاتياً واعتبارياً هكذا قيل * وفيه نظر *
لان الوجود الاول مقدم حقيقة بالزمان على العدم المتخلل وهو مقدم كذلك على الوجود الثانى والمتقدم على المتقدم على التى حقيقة متقدم على ذلك الشئ حقيقة فما ذكر يلزم تقدم الوجود على نفسه حقيقة واستحالة هذا ضرورى وليس هذا مثل تقدم اجزاء الوجود الواحد بعضها على بعض لان الاجزاء ثمة ليست بالفعل بل بالاعتبار المحض بخلاف الوجودين ههنا فان كلامها منقطع عن الآخر بالفعل وليس ما تقدم من هذه المناقشة في ان الشئ الواحد لا يكون موجود ابو وجودين ومنع ضرورىته بان يقال الوجود عارض لماهية الممكن زائد عليها فلم لا يجوز ان يكون الشئ الواحد موجود ابفردين متغايرين منه كما ان الشئ الواحد يكون ابيض بياضين متغايرين بحسب وقتين نعم لا يجوز هذا باعتبار وقت واحد * الثانى *
ان اعادة المعدوم لا تتحقق الا اذا كان الوجود بعد العدم هو الوجود قبله بعينه ومن ضرورة ذلك ان يعاد الوقت الاول والالم يكن اياه بعينه لان الوجود في زمان غير الوجود في زمان آخر واذا كان كذلك كان موجودا في وقته الاول فيكون مبتدأ لا معاداً هذا خلف او نقول فيكون مبتدأ من حيث انه معاد وهذا محال لانها متنافيان . والاعتراض عليه . انا لانسلم ضرورة اعادة الوقت الاول وانما يكون ذلك لو كان الوقت من شخصاته وليس كذلك وما ذكر من ان الوجود

في زمان غير الموجود في زمان آخر ان اريد به المغايرة بالذات فهو باطل
والا لزم ان يكون كل شخص في كل آن شخصا آخر كالأعراض الغير القارة
ولا خفاء في بطلانه وان اريد به المغايرة في الجملة ولو اعتبارية فسلم
ولا يجدي نفعا ولو سلم فلا نسلم ان الموجود في وقته الاول مبتدأ على
الاطلاق بل اذا لم يسبقه حدوث آخر ولم يكن وقته ايضا معادا واما اذا
كان كذلك فهو معاد لا مبتدأ فلا يلزم خلف ولا اجتماع المتنافيين * الثالث *
ان جواز إعادة المعدوم يستلزم جواز عدم التمايز بين الاثنين والملازم
باطل ضرورة انه لا اثينية بدون التمايز * اما الملازمة فلا نه اذا جاز إعادة
المعدوم ويجوز من انه تعالى خلق مثله في الذات وجميع الأعراض فنفرض
وقوع الامرين جائزا فلا يكون بين المعاد ومثله المفروض تمايزا مشتركا
في الذات وجميع الأعراض * والاعتراض عليه * اننا لانسلم جواز خلق
مثله في الأعراض المشخصة كيف ولو صح ما ذكرتم لزم ان لا يمكن وجود
شخص من الممكنات اصلا لا ابتداء ولا إعادة لاستواء جريان هذه
المقدمات في الكل لا اختصاص لها بالاعادة * الرابع * لو جاز إعادة المعدوم
لصدق الحكم عليه في حال عدمه بانه يجوز اعادته وصدق اي حكم كان
يتميزه عن المتمتع والالم يكن هو اولى بذلك الاتصاف من المتمتع لكن هذا
التميز محال لان عدم الصرف والنفي المحض لا يتصور له تميز * والاعتراض
اما على رأي من يقول ان المعدوم الممكن شيء فظاهر واما على رأي من
لا يقول به فالاعتراض ان جواز الاعادة والتميز الذي مقتضاه وصفان

اعتباريان يحصلان للمعدوم في نفس الامر حال حصوله في العقل وهذا كاف في صدق الحكم المذكور ولا يتوقف على اتصاف المعدوم بهما في الخارج كما في الاحكام الصادقة على الممتنعات كيف ولو صح ما ذكرنا ان لا يجوز احداث شيء اصلاً بان يقال لو جاز احداث شيء لصدق الحكم عليه حال عدمه قبل احداثه انه يجوز احداثه وهذا يستلزم تحقق النسبة في نفس الامر الى آخر المقدمات فها هو الجواب في جواز الاحداث فهو الجواب في جواز الاعادة ❖

❖ المقام الثاني في بيان حال المعاد الجسماني ❖

اثبتته المليون عن آخرهم ومعتد بهم في ذلك النصوص الكثيرة القطعية التي لا تقبل التأويل اصلاً لا كالنصوص المشعرة بالتجسم والتشبيه القابلة للتأويل المناقبة للدلائل القطعية على استحالة ظواهرها * وانكره الفلاسفة وقالوا لا حياة للبدن بعد موته ولاجنة ولا نار حقيقة ولا لذة ولا ألم جسمانيين وما في كلام الانبياء والعلماء من هذا القليل فانما هي تمثيلات وتصورات للامور المعقولة بالاشياء المحسوسة تفهيماً لارباب العقول الناقصة القاصرة عن درك العقليات الصرفة لترغيبهم في اكتساب الاخلاق المرضية وارتكاب الاعمال السنية وترهيبهم عن الرذائل ليستعدوا ليل سعادتهم العظمى وادراكها بالحقيقة وهي اللذات الروحانية السرمديّة التي لا يكاد يكتسب كنهها وان اتصفوا بخلاف ذلك تهياً والشقاوتهم الكبرى وهي الحرمان عن تلك اللذات والتالم به اما على التأييد واما في اوقات متفاوتة

وان لم يتصوروا إلا هذا أو لا يذكرون فليس لهم بعد الموت الم ولا ذرة أصلاً وبيان ذلك إلتهم اثبتوا المعاد الروحاني بالمعنى الذي ذكرناه بناء على أصلهم من ان النفوس المجردة تمتنع فناؤه وانكروا المعاد الجسماني بناء على ان إعادة المعدوم ممنوعة وايضا يستدلون على عدم جواز حشر الاجساد واعادتها بادلة خاصة به كما نذكرها ان شاء الله تعالى ويقولون ان النفوس كما انها باقية بذواتها ابدافى ايضا باقية بكالاتها التي اكتسبتها مدة تعلقها بالبدن وتلذذها بالذة عظيمة روحانية لا يقدر قدورها ولا يتصور مثلها في اللذات الجسمانية وكذا في جانب الالم للنفوس التي فقدت كالاتها واتصفت بالذائل ونهبوا على ان اللذة الروحانية اقوى من الجسمانية فينبوا اولاً ان اللذة الباطنية مطلقاً ولو كانت خيالية او وهمية اقوى من الحسية المظاهرة بوجودها . منها . ان من اقوى المستلذات الحسية المطاعم والمناجح وكثيرا ما يكون الشخص مشتتاً بهما جداً قادراً على تناولهما فيعرض له خاطر اللعب بالشرطنج ويحيل الغلبة فيه فيتركهما ويشغل به زماناً طويلاً فلا يلا ان لذة تلك الغلبة مع كونها في امر خسيس مضيع للعمر الشريف اقوى من لذتهما الما وقع من العاقل ترجيحه عليهما . ومنها . انه كثيراً ما يتركهما عند توقان نفسه اليهما اذا اتواهم انقاداً حافياً في حشمتهم بسببهما ولو لان لذة الحسنة اقوى من لذتهما لما كان كذلك . ومنها . انه كثيراً ما يحتاج الى ما عنده احتياجاً شديداً ومع هذا يؤثر غيره على نفسه ويعطيه اياه فلو لان لذة الايثار وما يترتب عليه من الثناء اقوى عنده لما فعل ذلك . ومنها . انه يفق كثيراً ما من ماله الذي هو شقيق روحه

بل قد يتفق كله في طلب رياسة ناقصة حقيرة ولولا ان الرياسة الذم المشتهيات
الحسية التي لا تحصل الا بذلك المال لما وقع ذلك ومنها* انه كثيرا ما يقع نفسه في
ورطة الهلاك ببارزة الابطال والقتال مع جمع عظيم بتعدد يوم السلامة
والخلاص بتوقع ذكر جميل بل قد يقطع بموته ومع هذا يقدم على المحاربة بتوقع
ثأيقع بعده توها منه انه يصل منه اليه فائدة فلولا ان لذة الشاء اشد من اللذات
الجسمانية الفانية بالموت لما كان كذلك وامثال هذه كثيرة في الانسان بل كون
اللذة الباطنة اقوى من الظاهرة متحقق في الحيوانات العجم ايضا ولهذا
يمسك كلب الصيد وطائر مع غلبة جوعها الصيد على صاحبها بل قد يأتیان
به اليه وايضا تلك الحيوانات تؤثر ولدها على نفسها في الطعمة وكثيرا
ما تسعى في دفع الموزي بل المهلك عن ولدها فوق ما تسعى في دفعه عن نفسها
وكل ذلك دليل على ان اللذة الباطنة اقوى من اللذة الظاهرة مطلقا
ثم ان اللذة العقلية المحضة اقوى اللذات الباطنة والظاهرة واشرفها بوجوه
الاول* ان الادراكات العقلية اقوى من الادراكات الحسية ومدركات
العقل اشرف من مدركات الحس وكما كان كذلك كانت اللذة العقلية
اقوى واشرف من اللذة الحسية* اما الصغرى في بيان جزئها الاول من وحوه
* اولها* ان ادراك العقل يصل الى كنه الشيء ويميز بين ماهيته واجزائها
وعوارضها ويميز الجزء الجنسي عن الجزء الفصلي للماهية ويميز جنس جنسها
عن فصله وجنس فصلها عن فصله ويميز لازمها عن مفارقها الى غير ذلك واما
الحس فلا يصل الا الى ظواهر المحسوس فيكون ادراك العقل اقوى* وثانيها*

ان ادراكات العقل غير متناهية وادراكات الحواس منتهية لبقاء العقل
وفناء الحواس وغير المتناهي اقوى من المتناهي وثالثها ان ادراك العقل
لا اختصاص له بنوع من الانواع بخلاف ادراكات الحواس فان كلا منها
له اختصاص بشيء فثبت بهذا الوجوه ان الادراكات العقلية اقوى من
الادراكات الحسية واما ان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس
فلان مدركات العقل هي الباري تعالى والمجردات بذواتها ومدركات
الحواس ليست الا صفات الاجسام ولا شبهة لعقل انه لا شرف للثانية بالنسبة
الى الاولى واما الكبرى فلان اللذة اقوى اما على التقدير الاول فواضح
واما على التقدير الثاني فلان السبب متى كان اقوى كان المسبب اقوى
واذا كانت اللذة ادراك الملاثم من حيث هو ملاثم او مسببة عنه ولا شك
ان الملاثم كلما كان اشرف كانت الملازمة اكثر فتكون اللذة في ادراكه
اقوى فتكون اللذة العقلية اقوى من هذه الجهة ايضا * الثاني * من
الوجهين * ان لذات الملائكة هي العقلية لا غير ولذات البهائم هي الحسية
فقط ولا شك ان حال الملائكة الذواهب من حال البهائم * قال الامام
الرازي هذا الوجه اقناعي خطابي جدا او كانه اشار بقوله جدا الى ان
الوجوه الاخر المذكورة لا تثبت هذا المطلوب لا تخلوا ايضا عن
كونها اقناعية لكن هذا اظهر في هذا المعنى وانما لم نشتغل نحن بما فيها لانه ليس
في تزيفها كثير فنع اذ هذا المطلوب متفق عليه بين الكاملين من العقلاء
وان كان الغالب على اوهام العوام ان اللذات القوية المستعلية

هي اللذات الحسية وانت ما حسد اهل الذات ضعيفة كانها خيالات حتى
انكر شذمة لا يعبا بهم اللذات العقلية رأسا * فان قيل * اذا كانت
اللذة العقلية بهذه المثابة التي ذكرتموها من الرجحان على سائر اللذات
فكيف اعرض عنها اكثر العقلاء ولم يشتغلوا بالعلوم العقلية حتى تحصل لهم
اللذة العظمى مع ان كل احد طالب لاثم اللذات بطبعه . قلنا . لان
اللذة لا تحصل بدون الادراك كما عرفت واول ما يحصل للانسان من
الادراك واكثره هو ادراك المحسوسات فيتناول اول اللذة الحسية
ويتشوق الى معاودة مثلها ويتوجه الى تحصيلها ويتكرر التذاذها حال كون
قلبه قبله خاليا عن اللذات العقلية وقليل الاشتغال بها كما في الطفل بالنسبة
الى الرضاع والسابق من المستلذات يكون الذ من جهة سبقه والصارف
بمحل خال يكون امكر فيه فلهذا ائلف النفوس باللذات الجسمية في ابتداء
الحال وكثيرا ما ينهمك فيها حتى يعوقه ذلك الى آخر العر عن اكتساب
اسباب اللذة العظمى وقد يفضى توغله في اللذات الجسمية وتغلغلها في
طبعه الى فساد غريزية حتى لا يلتذ بادراك المعقولات ويكره الاشتغال
باسبابه كالمرضى الذي قد مزاج مذاقه فيجد الحلوم او المستلذ مسنبشعا
وكذا الالم العقلي اقوى واشد من الالم الحسى يعرف ذلك من الوجوه
التي ذكرت في جانب اللذة قالوا والنفوس بالنسبة الى اللذة والالم العقليين
بعد الابد ان اربع طبقات لانها * اما ان تكون مكملة بالعلوم الحقيقية
والمعارف الالهية بزية عن الهيئات الردية والصفات الذميمة المكتسبة

حين للمصلح بيا لبدن ومباشرة مقتضيات الشهوة وهي انفس السعداء
 المثبتة المبتهجة ابد اسرمد ابا دراك كمالاتها* واما لم تكمل لها هذه اللذة
 والابتهاج قل الافتراق عن البدن لان الاشتغال بالمحسوسات والمشتبهات
 البدنية الضرورية مع سئوح المكار هو مع الكد وراة اللازمة لهذه
 الحياة الدنياء وقتها عن التوجه التام الى تلك الكمالات ومطالعة حقائقها
 والالتذاذ الخالص بها فاذا زالت عنها تلك العوائق والشوائب ثبتت لها
 كمالاتها و صفت لها اللذة والبهجة بها . واما ان تكون عارية عن تلك العلوم
 والمعارف متصفة باضدادها وهي نفوس الاشقياء الكاملين في الشقاوة
 المثالمة ابداء بحرمانها عن كمالاتها بتقصيراتها مع شعورها بتلك الكمالات
 واليأس الكلي عن نيلها . واما ان تكون عالمة بالحقائق لكن انصفت بالهيات
 الرديئة بسبب اتعاشه الشهوات الدنية وارثكاب الاعمال المنهية وهي نفوس الفساق
 المثالمة تألما عظيما بعد الافتراق عن الابدان بسبب استيقاقها الى ما ألقت به وحرمانها
 عنه حرمانا لارجاء معه في نيل المراد ولكن تألما لا يدوم بل هو مادامت تلك الهيات
 باقية فيها وذلك متفاوت في افرادها بحسب الرسوخ وعدمه فيها فان المحبوب
 ينسى بطول العهد فاذا نسبت ما اشتاقت اليه زال عنها ذلك التألم
 وحصل لها الالتذاذ الخالص بمعارفها* واما ان لا تكون عالمة ولا جاهلة
 جهلا مريبوا هي النفوس الساذجة التي لم تهتم بادراك الكمالات ولا بامور
 الدنيا واتعاش الشهوات كنفوس الصبيان والاغنام فهي بعد المفارقة عن
 البدن غير ملتذة لعدم الكمالات وغير متألمة تألما عظيما لعدم شعورها

بالكمالات وقلة الفها واشتياقها الى الشهوات هذا حكاية مذهبهم في المعاد
الروحاني . واحتجوا على استحالة المعاد الجسماني بعد تفرغهم عن استحالة
اعادة المعدوم بوجوه بعضها يدل على استحالة اعادة جميع الابدان مطلقا
وبعضها على استحالتها على الكيفية التي بينها المليون عليها الزامهم فمن الاول
انه لو ثبت المعاد الجسماني فلا يخلوا ما ان يكون في الافلاك او في عالم
العناصر وكلاهما محالان لان الاول يستلزم انخراق الافلاك والثاني
التناسخ وكلاهما محال . والاعتراض عليه . منع استلزام التناسخ اذا المقروض
ان البدن الاول هو المعاد ولو سلم فلا نسلم استحالة انخراق الافلاك
وما لمحمد دل به عليها مزيف كما بين في مواضعه . ومنه انه لو اكل انسان
انسانا بحيث صار بعض اجزاء الماكول جزءا للآكل فلا يخلوا ما ان يعاد
ذلك الجزء فيها معا وهو محال بالضرورة او في احدهما فقط فلا يكون
الاخر معاد ابعينه . والاعتراض عليه . ان المعتبر في الاعادة هي الاجزاء
الاصلية التي يكون هذا الشخص بها هذا الشخص ولا ينفصل عنه ولا ينفصل
من اول خلقته الى الموت ابد او لا نسلم ان شيئا واحدا يصير جزءا
كذلك من شخصين فالاجزاء الماكولة اما اجزاء عارضة لها
او لاحدهما ولا استحالة في ذلك ولو سلم فانما يتم ذلك لو كانت المعاد
هو المبتدأ بعينه ونحن لا تقطع بذلك ولا برهان قطعا عليه بل يجوز ان يكون
الاعادة بالمثل بحيث لا يمتاز عن الاول عند الحس ويقال هو هو وعلى
هذا لا يتم الدليل . فان قيل . فيسئد لا يكون المتاب والمعاقب هو

المطيع والعاصي بل شخصين آخرين وهذا باطل عقلا وشرعا . قلنا .
 المطيع والعاصي والمثاب والمعاقب هي النفس لا غير والبدن مجرد آلة
 في ذلك وتغاير الآتين لا يوجب تغاير ذى الآلة . ومنه انه لو اعيدت
 الابدان لم كون بعض السعداء في الجنة اعمى وبعضهم اعور وبعضهم اشل
 وبعضهم اعرج الى غير ذلك مما لا يجوز العقل ولا الشرع والاعتراض
 عليه يعلم مما سبق . ومنه انه لو اعيدت الابدان فاما لا تعرض وهو عبث
 لا يليق بالحكمة فامتنع صدور من الله تعالى واما لا تعرض اما عائد الى الله
 تعالى فيكون مستكملا به وهو محال اتفاقا والى المعاد وهو اما الايلام وهو
 ايضا باطل بالضرورة والاتفاق والالذاذ وهو ايضا لا يصلح ان يكون غرضا
 لان اللذة الجسمانية ليست الا اندفاع الالم او مسيئته فيوجب ان يولم
 المعاد او لا يكون الذاذ بدفع ذلك الالم عنه وهذا لا يرتضيه عقل
 فكيف ينصور صدور عن الحكيم تعالى كيف ولو تركه على عدمه لكان
 تلك الحالة حاصلة له لا انتفاء الالم عنه بالكلية . والاعتراض عليه . اننا نختار
 انه لا تعرض وشئ من افعاله تعالى ليس معللا بالغرض وما الدليل عليه
 ولو سلم فلان سلم بطلان الايلام والالذاذ غرضا ليكونا جزاء لما ارتكب العباد
 باختيارهم من الطاعات والمعاصي وما ذكر من ان اللذة هي اندفاع الالم
 باطل بل هي كيفية موجودة بشهادة الوجدان كالالم واما انها مسببة عنه
 فهو مسلم لكن انحصار مسبباته ممنوع وما ذكر من ان هذه الحالة حاصلة
 في حالة عدم ففي غاية السقوط لانه لو سلم ان اللذة ليست بموجودة فهي

اندفاع الالم لا انتفاؤه على الإطلاق وهل يقول احد من القائلين بان اللذة
 هي اندفاع الالم بانها حاصلة للمعدوم . ولو سلم انحصارها في اندفاع الالم
 في اللذات الدنوية فلا نسلم ذلك في الاخروية فانه من الجائز ان يكونا
 متخالفين بالحقيقة ولو ازمها . ومنه انه يلزم منه تولد من غير توليد وهو محال
 . والاعتراض عليه . اننا لا نسلم الاستحالة كما في آدم عليه السلام وكثير
 من الحيوانات . ومن الثاني . انه لو ثبت المعاد الجسماني كما يزعمون لزم ان لا تكون
 الافلاك كرية لانكم تقولون ان ثواب المطيعين في الجنة وان الجنة في السماء
 اي فوقها واللازم باطل فاللزوم باطل . والاعتراض عليه . اننا لا نسلم اللزوم
 فلنكون الشيء كريا كان او غير موقوف شيء لا ينافي كون الثاني كريا ولو سلم
 فلا نسلم بطلان اللازم لان دليل كرية الافلاك غير تام . ومنه لو ثبت كما زعمتم
 لزم ابدية الاحتراق مع ابدية الحياة وهذا غير معقول . والاعتراض
 عليه . انه مجرد استبعاد . وهو غير محذور ولا يبرهان على امتناع هذا او اذا
 جاز بقاء الحياة مع كون صاحبها في النار مدة طويلة كما اشتهر من الحيوان
 الذي يقال له سمند رغلم لا يجوز دوام الحياة مع دوام الاحتراق ومن
 اين ثبت ان تأثير الاحتراق في ازالة الحياة اقوى من تأثير النار في الاحتراق
 . ومنه انه لو ثبت لزم ان يكون تأثير القوة الجسمانية غير متناه لان وصول
 الثواب والعقاب الدائميين يوجب التحريك الدائم واللازم باطل فكذا
 الملزوم . والاعتراض عليه . منع بطلان اللازم فانه كما يجوز عدم تناهي
 انفعالات القوى الجسمانية كما في تحريك الافلاك عند هم يجوز ايضا عدم

تأهلي الله اعلم

خاتمة لتفصيل ما سبق في صدر الكتاب

قد اشرنا هناك الى ان ما ورد نامن المباحثة مع الفلاسفة ليس المقصود من مجموعها الحكم بطلان مطالبهم . فان بعضها مما يحكم بصحته قطعا كالإعاد الروحاني وكون اللذة العقلية اقوى واشرف من اللذة الجسدية . وبعضها مما نظنه ظنا زاهما كجزم كجرد النفوس الناطقة وبعضها مما نظنه ظمادون ذلك كمقارنة النفوس للابدان المتعلقة بها في الحدوث . وبعضها مما نرد فيه من غير رجحان لاحد طرفيه كوجود النفوس المجردة للأفلاك . وبعضها مما نجزم بطلانه ولكن لا تكفرهم بالقول به كاثبات العلية بين الممكنات بعضها لبعض فان هذا شيء قال به طائفة من المليون ايضا كالمعتزلة فانهم يقولون بالتوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كالضرب والايلام . وبعضها مما نقطع بطلانه ونكفرهم به كالقول بقدم العالم وكسلب الاخبار عن الله تعالى وكذا في علمه تعالى بالجزئيات التي هي افعال العباد فيها وكانكارهم حشر الاجساد وانما غرضنا من ذلك تبين ان العقل ليس مستقلا في ادراك الامور الالهية بمقتضاها وانظاره ليست مما يوثق بها في الاحاطة بها بدون تأييد صاحب الوحي المويذ باعلام من الله تعالى ولتختم الكتاب حامدين لله ملهم الصواب . آملين منه جزيل الجزاء ونيل الثواب . مصلين على سيدنا وحي بخطاب واوتي بكتاب . وعلى آله واصحابه خيرا . واصحاب . وعلى اتباعه ماتعاقب الملوان في الذهاب والاياب . ومسلمين عليه وعليهم تسليما كثيرا كثيرا .

❖ فهرس مضمين هذا الكتاب ❖

مضمون	رقم
خطبة الكتاب	٢
مقدمة تافعة في الوصول الى المرام	٦
ما خالفوا فيه ارباب الشرائع اقسام	١١
المبحث الاول حدوث العالم وقدمه	١٣
المبحث الثاني ابدية العالم	٦٥
المبحث الثالث ان الله تعالى فاعل العالم وصانعه هل هو بطريق الحقيقة ام لا	٧١
المبحث الرابع اثبات الصانع للعالم	٨٦
المبحث الخامس توحيد الاله جل وعلا اى نفى الكثرة عنه	٩٨
المبحث السادس اتصاف الله تعالى بالصفات السلبية	١٠٦
المبحث السابع انه تعالى هل يجوز ان يكون له تركيب من اجزاء عقلية ام لا	١١٤
المبحث الثامن انه تعالى هل له ماهية غير الوجود ام لا	١٢٥
المبحث التاسع ان الله تعالى ليس بجسم	١٤٤
المبحث العاشر الكلام في حقيقة العالم	١٥٢
المبحث الحادى عشر انه تعالى عالم بغيره من الاشياء	١٦٣
المبحث الثاني عشر انه تعالى يعلم ذاته	١٧٠
المبحث الثالث عشر انه تعالى ايس عالما بالجزئيات المتغيرة	١٧٢
المبحث الرابع عشر انه هل للفلك نفس ناطقة متحركة بالارادة ام لا	١٧٩

مضمون

المبحث الخامس عشر في بيان الغرض الاصل من حركة القلب الاعظم	٢٩٨
المبحث السادس عشر في بيان علم نفوس السماوات باحوال الكائنات	٣٠٧
بيان سبب اطلاع بعض المغييات في المنام وبيان اقسام الرؤيا	٣٠٨
بيان سبب تصرفات الانبياء عليهم الصلوة والسلام في عالم الاجسام	٣١٠
المبحث السابع عشر في بيان ان ترتيب الموجودات بعضها على بعض هل	٣٩٨
هو لعلاقة عقلية وعلية حقيقية بينها ام لا	
المبحث الثامن عشر في بيان ان النفس الانسانية هل هي مجردة ام لا	٣٢٧
المبحث التاسع عشر في بيان ان النفس الانسانية قديمة او حادثه وانها	٣٤٨
هل هي باقية بعد موت البدن واجزائه ام لا	
المبحث العشر ون في بيان حشر الاجساد وروح الابدان الى الابد ان	٣٥٨
هل هو ممكن وواقع ام لا	
المقام الاول في بيان حال اعادة المعدوم	٣٥٧
المقام الثاني في بيان حال المعاد الجسائي	٣٦١
خاتمة في تفصيل ما سبق في صدق الكائنات	٣٧٠